علی

شرح خطبه ۱۵۲

حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام

استاد محقق آیت الله سید جعفر سیدان

بسم الله الرحمن الرحیم

شرح خطبه حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

پیام طوس

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

شرح خطبه حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه

مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان، جعفر

عنوان و نام پدیدآور : شرح خطبه حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه از سلسله دروس عقائد اختلافی مورد ابتلا/ جعفر سیدان

مشخصات نشر : مشهد : پیام طوس ، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری : ص ۱۰۰

شابک : ۹۶۴-۹۳۴۰۵-۵-۶۵۵۰۰ ریال :

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

یادداشت : عنوان روی جلد: شرح خطبه ۱۵۲ [صد و پنجاه و دو] حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام.

یادداشت : کتابنامه: ص. ۱۰۰ - ۹۷

عنوان روی جلد : شرح خطبه ۱۵۲ [صد و پنجاه و دو] حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام.

عنوان دیگر : شرح خطبه ۱۵۲ [صد و پنجاه و دو] حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام

عنوان دیگر : نهج البلاغه. برگزیده. شرح

موضوع : علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ق. -- خطبه ها

موضوع : علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ق. نهج البلاغه -- نقد و تفسیر

شناسه افزوده : علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ق. نهج البلاغه. برگزیده. شرح

رده بندی کنگره : BP۳۸/۰۴۲۳/س ۹ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۹۵۱۵

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۴-۴۰۵۲۲

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

متن و ترجمه خطبه شریفه

خطبه لأمیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهم السلام

الحمـدُللَّهِ الـدّالِّ عَلی وجُودِهِ بِخَلْقِهِ، و بمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلی أزلیَّتِهِ و باشـتِباهِهم عَلی أنْ لاشِبْهَ لَهُ، ولا تَسْـتَلِمُهُ المَشاعِرُ، ولاتحْجُبُهُ السّواتِرُ(۱) لإفتراقِ الصّانِعِ والمَصْـنُوعِ، والحادِّ والَمحْـدُودِ، والرَّبِّ والمَربوبِ، الأَحَـدُ بلاتَأْوِيلِ(۲) عَـدَدٍ، و الخالِقُ لابِمعنی حَرَکَةٍ وَنَصَبٍ، وَالسَّمِیعُ لابأَداهٍ، و البَصیرُ لابِتَفْریقِ آلهٍ، والشّاهِدُ(۳) لابِمُماسّهٍ، و البائِنُ لابتراخِی مَسافَهٍ والظّاهِرُ لَابِرُؤیَهٍ، والباطِنُ لابِلَطافَهٍ. بانَ مِنَ الأَشْیآءِ بِالقَهْرِ لَها وَالْقُدْرَهِ عَلَیْها، وَبانَتِ الأشـیاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ والرَّجُوعِ إِلَیْهِ، مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَد أَبْطَلَ أَزَلَه، وَمَنْ قالَ کَیْفَ؟، فَقَدِ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قالَ أَیْنَ؟

فَقَدْ حَیَّزَهُ، عالِمٌ إذ لامعلومَ، وَ رَبٌّ إذ لامَرْبُوبَ، وَ قادِرٌ إِذْ لا مَقْدُورَ.(۴)

۱- [نسخه: المساتر.]

۲- [نسخه: لابتأویل.]

۳- [نسخه: المشاهد.]

۴- [نهج البلاغه به شرح و ترجمه فیض الإسلام، خطبه ۱۵۲، ص ۴۶۷، نهج البلاغه با تعلیق دکتر صبحی صالح: خطبه ۱۵۲، ص ۲۵۹ و شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، خطبه ۱۴۷/۹ .۱۵۲.]

ص: ۸

ترجمه خطبه شریفه

سپاس خدایی را سزا است که به وسیله آفریده هایش بر وجود و هستی خویش راهنما است و به حدوث و نوپیدا شدن آفریده

هایش بر أزلی بودن و ابتداء نداشتن خود دلیل است و به شبیه بودن آفریده ها با یکدیگر روشن ساخت که مانندی برای او نیست. حواس به کُنه او پی نمی برد، و حجاب نشود او را پوشانندها به جهت فرق بین آفریدننده و آفریده شده، و بین تعیین کننده اندازه و نهایت و اندازه دار و بین پروردگار و پرورده. یکی است، نه آن یک که در عدد به حساب می آید، آفریننده است نه با حرکت و رنج، و شنوا و بینا است نه با آلتِ گوش و برگرداندن حدَقه چشم و حاضر است، نه به ملاقات، و جدا است نه به فاصله راه، و آشکار است نه به دیدن، و پنهان است نه به لطافت، جدا است از اشیاء به غلبه و استیلاء و قدرت و توانایی بر آنها، و اشیاء از او جدا هستند به فروتنی برای او و بازگشت به سوی او، کسی که او را وصف نماید، او را محدود دانسته و کسی که او را محدود دانست، پس او را بشمار آورد و کسی که او را به شمار آورد اَزَلی بودن او را اِبطال نموده است، کسی که بگوید چگونه است؟

خواسته او را وصف کند، و کسی که بگوید کجا است؟

مکان برای او قرار داده است، دانا است بدون وجود معلوم و پرورش دهنده است بدون وجود پرورش یافته و توانا است بدون وجود مقدور.

ص: ۹

روش ما در بررسی مسائل اعتقادی

اشاره

روش ما در بررسی مسائل اعتقادی قبل از بررسی و شرح خطبه شریفه مناسب است دو مطلب یادآوری شود.

مطلب اوّل:

روش ما در بررسی و تبیین مسائل اعتقادی تعقّل در وحی است، بدیهی است که روش صحیح برای رسیدن به حقائق هستی حرکت عقلانی و بهره گیری از نور عقل است و پس از اثبات آفریدگار متعال و نیز اثبات وحی و نبوت با أدلّه عقلیّه و با توجّه به محدودیّت نور عقلی که انسان واجد اوست و از طرف دیگر سعه و عصمت وحی، راه مطمئن برای فهم حقائق مراجعه به مدارک وحیانی است و قبل از استفاده از هر مکتبی (با ملاحظه اعتبار سند و روشنی دلالت) باید مدارک وحیانی مورد استفاده قرار گیرد.(۱) و سپس گفتار دیگران که یا به طور کلّی به وحی توجّهی ندارند و صرفاً با تفکّر خود به کشف حقائق پرداخته، و یا به کشف و مکاشفه اعتماد کامل نموده اند، و یا قبل از استفاده از وحی به افکار و مکاشفات بشری خو گرفته و در نتیجه به توجیه وحی گرفتار شده اند. فلذا ما برای شناخت حقائق صحّت و یا بطلان آنها را با میزان عقل بیّن و وحی روشن بررسی می کنیم.

۱- [جهت اطلاع بیشتر به کتاب میزان شناخت استاد سیّد جعفر سیدان مراجعه فرمائید.]

ص: ۱۰

مطلب دوّم:

با توجّه به اینکه عنوان مباحث گذشته عقائد اختلافی مورد ابتلاء است و خطبه شریفه در سلسله این مباحث آمده است قسمتی از مباحث مهم که در ردیف عنوان بحث (عقائد اختلافی مورد ابتلاء) نمی باشد به اختصار مورد بحث قرار گرفته و از شرح مبسوط آنها صرف نظر شده است.

(اَلحَمْدُ للّٰهِ الدالِّ عَلی وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ)

با توجه به جمله شریفه فوق مناسب است چهار بحث مطرح شود.

۱ مسأله حمد.

۲ مسأله اثبات آفریدگار متعال.

۳ مسأله نسبت بین خلق و خالق.

۴ مسأله اوّل مخلوق.

مسأله اوّل: حمد

حمد و ستایش پروردگار متعال از بهترین حالات انسان است و حداقل مباحث مناسب در این بحث مباحث زیر است.

۱ معنای حمد و فرق بین حمد و شکر و مدح.

۲ اهمیّت حمد الهی از نظر عقل و نقل.

ص: ۱۱

۳ ریشه های حمد و عوامل وادار کننده به حمد و ستایش حضرت حق.

۴ موانع تحقق حالت حمد.

۵ راه دفع موانع.

۶ موجبات تقویت حمد حضرت حق.

۷ آثار حمد و ستایش حضرت حق متعال.

همان طور که در ابتدا گفتار تذکّر داده شد تفصیل و بسط گفتار در مسئله حمد خارج از ردیف عنوان بحث (عقائد اختلافی

مورد ابتلاء) است لذا از تشریح مسائل فوق صرف نظر نموده و تنها به اهمیّت حمد و قسمتی از آثار حمد با ذکر دو بیان شیوا از حضرت سجّادعلیه السلام و امیرالمؤمنین علیه السلام به ترتیب اهمیّت حمد و آثار حمد اکتفا می کنیم.

حضرت امام سجادعلیه السلام در دعای اوّل صحیفه سجّادیّه در حمد و فوائد آن مطالب لطیفی را بیان داشته اند. در قسمتی از آن دعا می فرمایند:

وَ الحمدُللَّه الَّذی لَو حَبَسَ عَنْ عِبادِهِ مَعْرِفَهَ حَمْدِهِ عَلی ما أَبْلاهُمْ مِنْ مِنَنِهِ المُتَتابِعَهِ و أَسْبَغَ عَلَیْهِم مِنْ نِعَمِهِ المُتَظاهِرَهِ لَتَصرَّفُوا فِی مِنَنِهِ فَلَمْ یَحْمَدُوهُ وَ تَوسَّعوُا فِی رِزْقِهِ فَلَمْ یَشْکُروُه وَ لَو کانوُا کَذلِکَ لَخَرجوُا مِنْ حُدُودِ الإنْسانیّهِ إلی حَدِّ البَهیْمِیَّهِ فَکانُوا کَما وَصَفَ فِی مُحْکَمِ کِتابِهِ «إنْ هُمْ إلّا کالأنعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

ص: ۱۲

سَبیلا»(۱)

قال الامام ابوالحسن علی بن موسی الرضاعلیه السلام:

حدّثنی الهادی أبی قال:

حدّثنی جدّی الصادق علیه السلام قال:

حدّثنی الباقرعلیه السلام قال:

حدَّثنی سیّد العابدین علیه السلام قال:

إنَّ الحسین قال:

اتّفق فی بعض سنین امیرالمؤمنین علیه السلام الجمعه و الغدیر فصعد المنبر علی خمس ساعات من نهار ذلک الیوم فحمداللَّه و أثنی علیه حمداً لم یسمع بمثله و أثنی علیه مالم یتوجّه الیه غیره فکان مّما حفظ من ذلک:

الحمدللَّه الّذی جعل الحمد [علی عباده] من غیر حاجه منه الی حامدیه و طریقاً من طرق الاعتراف بلا هو تیّته و صمد انیّته و ربانیّته و فردانیّته، و سبباً الی المزید من رحمته و محجّه للطالب من فضله و کمّن فی ابطان اللّفظ حقیقه الإعتراف له بأنّه المنعم علی کلّ حمدٍ باللفظ و ان عظم(۲)

مسأله دوّم: اثبات آفریدگار متعال

برای اثبات نفس وجود خدای تعالی راه های مختلفی بیان شده است:

۱ راه فطرت (راه دل و نهاد انسان).

۲ از نظر به موجود بما هو موجود برای اثبات پروردگار استدلال شده است. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده:

الموجود ان کان واجباً فهو المطلوب و الّا

۱- [صحیفه کامله سجادیّه، به ترجمه و شرح فیض الاسلام. دعای اوّل، فقره ۸ تا ۱۱، ص ۳۱.]

۲- [بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۱۱۲، ح ۸.]

ص: ۱۳

استلزمه لِاستحاله الدور و التسلسل.(۱)

۳ از راه حدوث عالم اثبات خداوند متعال شده است.

۴ به عنوان برهان صدیقین نیز برهانی بر وجود خداوند متعال اقامه شده است.

۱- [تجرید الاعتقاد المقصد الثالث فی الصانع الفصل الاوّل فی وجوده، ص ۱۸۹.]

ص: ۱۴

مسأله سوّم: نسبت بین خلق و خالق سؤال

اشاره

مسأله سوّم: نسبت بین خلق و خالق سؤال:

نسبت خدای تعالی به موجودات چه نسبتی است؟

آیا نسبت نسبت خالق و مخلوق و موجِد و موجَد و جاعل و مجعول و منشِیء و منشَیء است و هیچ گونه سنخیّتی بین خالق و مخلوق نیست بلکه کمال بینونت است؟

یا نسبت، نسبتِ عینیّت و تطوّر است و مخلوق همان تطوّر حضرت حقّ است به صُوَر گوناگون و آنچه تعیّن دارد به نام مخلوق گفته می شود و تفاوت در تعیّن و عدم تعیّن است که تعیّن هم اعتباری است و به همین مَشرب ناظر است عبارت معروف «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء و لیس بشیءٍ منها»؟(۱) و یا این که نسبت عینیّت نیست بلکه مراتب از مرتبه غیب الغیوب و لایتناهی تا مراتب بعدی محفوظ است ولی سنخیّت محقق است؟

و یا این که نسبت، نسبتِ علیّت تامّه است به معنای اصطلاحی آن؛ یعنی خداوند متعال علت تامّه اصطلاحی موجودات است؟

در بحث سنخیت،(۲) به تفصیل بیان شد که بین خالق و خلق، بینونت کامل

۱- [جهت کسب اطلاع بیشتر نسبت به این قاعده به اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰ مراجعه فرمایید.]

۲- [یکی از مباحث مهم که در ابتدای مباحث عقائد اختلافی مورد ابتلاء به تفصیل توسط استاد سیّد جعفر سیّدان مطرح شده همین بحث سنخیّت است که مستقلاً بررسی شده و به صورت کتابی مستقل درآمده، و در این خطبه شریفه جمله «وَ بِاشْتِباهِهِمْ عَلی أنْ لاشِبْهَ لَهُ» و جمله «بانَ من الأشیاء...» اشاره به همین بحث دارد، فلذا توضیح مبسوط این جملات را به همان کتاب ارجاع می دهیم.]

ص: ۱۵

است، لذا تعابیری مثل فَیَضان، لبریزی، عینیت، تنزّل و علّیت اصطلاحی، بطور کلی نسبت به ذات أحدیّت صحیح نیست و با رجوع به آیات و روایات می بینیم که از تعابیری، مثل مُبْدِعْ، مَبْدأ، خالق، باریء، جاعل استفاده شده است، یعنی به خداوند مُبْدِعْ، مَبْدأ، مُنْشِیءْ، خالق، باریء و جاعل اطلاق شده است. با توجّه به روش تحقیقی که ابتداء اشاره شد، اول به آیات و روایات مراجعه نموده و در وحی تعقّل می نمائیم و سپس مطالب دیگران را بررسی و از مجموع این بررسی ها نتیجه می گیریم. آیات و روایات مربوطه قال اللّه تبارک و تعالی:

«اَوَلَمْ یَرَوْا کَیْفَ یُبْدِئُ اللّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعیدُهُ».(۱) «قُلْ سیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ بَدَأ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّهُ یُنْشِئُ النَّشْأَهَ الآخِرَهَ إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ

۱- [العنکبوت /۱۹.]

ص: ۱۶

شَیءٍ قَدیرٌ».(۱) «بَدیعُ السَّمواتِ وَالْأَرْضِ».(۲) «وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ والنُّورَ».(۳) «هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعاً».(۴) لغویین کلمات بدع، بدأ، بدیع، أنشأ و خلق را به معنای ایجاد بعد از عدم معنی کرده اند. بَدَأَ و اَبْدَأ اللّهُ الْخَلْقَ:

برأهم، خَلَقَهم من العدم.(۵) البِدَع المحدث الجدید، البِدْعه ما أحدَث علی غیر مثال سابق. البدیع:

من الأسماء الحسنی یقال:

اللّهُ بَدیعُ السَّمواتِ والأرْضِ» ای موجِدها، الابداع و الابتداع:

هو عند الحکماء ایجاد شیء غیر مسبوق بماده و لا زمان.(۶) و با مراجعه به کلمات حضرت امیرعلیه السلام می یابیم، حضرتش در توصیف پروردگار و بیان نسبت بین موجودات و خدای تعالی نیز از همین تعابیر که در

۱- [العنکبوت /۲۰.]

۲- [البقره /۱۱۷.]

۳- [الانعام /۱.]
۴- [البقره /۲۹.]
۵- [المنجد فی اللغه ماده بدأ، ص ۲۸.]
۶- [المنجد فی اللغه، ماده بدع، ص ۲۹.]

قرآن کریم آمده است، استفاده نموده اند. قوله علیه السلام:

أنشأ الخَلْقَ إنشاءً و اِبْتَدَأَهُ إبتداءً، بلارَوِیَّهٍ آجالَها، ولاتَجْرِبَهٍ إستَفادَها، وَ لاحَرَکهٍ اَحْدَثَها.(۱) و قوله علیه السلام:

لَمْ یَخْلُقْ ما خَلَقَهُ لتشدِیدِ سُلطانٍ، وَلاتَخَوُّفٍ مِنْ عَواقِبِ زمانٍ، وَلااسْتِعانَهٍ عَلی نِدٍّ مُثاوِرٍ، وَلاشَریکٍ مُکاثِرٍ، وَلاضِدٍّ مُنافِرٍ، وَلکِنْ خَلائِقُ مَرْبُوبُونَ، وَ عِبادٌ داخِرُونَ.(۲) و قوله علیه السلام:

الْحَمْدُللّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَیْرِ رُؤیَهٍ، وَالْخالِقِ مِنْ غَیرِ رَوِیَّهٍ، الَّذی لَمْ یَزَلْ قائِماً دائِماً.(۳) و قوله علیه السلام:

وَ إِنَّما صَدَرَتِ الْأُمُورُ عَنْ مَشِیَّتِهِ، المُنْشِیءُ أَصْنافَ الْأشْیاءِ بِلارَوِیَّهِ فِکْرٍ آلَ إلَیْها.(۴) نتیجه:

با توجّه به آنچه در آیات و روایات یاد شده آمده است روشن است تعبیری که در این مدارک وحیانی ملاحظه می شود این است که خداوند متعال

۱- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱، جزء اول ص ۲۵ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، باب المختار من الخطب، خطبه ۱، ص ۲۵.]
۲- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۶۴، ص ۱۵۵ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، خطبه ۶۴، ص ۱۰۰.]
۳- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۸۹، ص ۲۲۴ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، خطبه ۸۹، ص ۱۴۱.]
۴- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۹۰، ص ۲۴۰ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، خطبه ۹۰، ص ۱۴۸.]

مَبدأ و منشِیء و بدیع و جاعل و خالق است. و با توجّه به آنچه در همین خطبه شریفه آمده است مثل جمله «و باشْتِباهِهِم عَلی أنْ لاـ شِبْهَ لَهْ» و جمله «بـانَ مِنَ الأشـیاءِ بِـالقَهرِ لَهـا و القُـدْرَهِ عَلَیْهـا وَ بـانَتِ الأَشْـیاءُ مِنه» و جمله «لِإفْتِراقِ الصانِعِ وَ الْمَصْنُوعْ» و احادیث فراوانی که بر بینونت بین حضرت حق و أشیاء اصرار دارند. مثل «و مُبایَنَتُهُ إیَّاهُمْ مُفارَقَتُهُ اِنِیَّتَهُمْ»(۱) و «کُنْهُهُ تَفْریقٌ بَیْنَهُ

وَ بَیْنَ خَلْقِه»[(۲)] و «تَنَزَّهَ عَنْ مُجانَسَهِ مَخْلُوقاتِهِ»[(۳)] و نیز از آنچه در مباحث آینده به آن تذکر داده خواهد شد، عدم سنخیّت اثبات می شود.

۱- [توحید صدوق باب التوحید و نفی التشبیه،ح ۲، ص ۳۶، و بحارالانوار،ج ۴، ص ۲۲۸.]

۲- [توحید صدوق باب التوحید و نفی التشبیه، ح۲، ص ۳۶. و بحارالانوار،ج ۴، ص ۲۲۸.]

۳- [بحارالانوار، ج ۸۷، ص ۳۳۹، ح ۱۹.]

ص: ۱۹

نظریه عینیت و ردّ آن

نظریه عینیت و ردّ آن جمعی در مورد رابطه بین خالق و مخلوق قائل به عینیّت خالق و مخلوق شده اند. از جمله ابن عربی که در عبارات گوناگون تصریح به عینیت کرده است. توضیح المراد عباراتی را از وی نقل می کند:

قال شیخهم ابن العربی فی الفص الیوسفی من فصوصه فکلّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات. این عبارت اُخری عینیت است. و قال فی الفصّ الآدمی و لولا سریان الحق فی الموجودات بالصوره ما کان للعالم وجود. و قال فی الفص الهودی:

و بالأخبار الصحیح أنّه عین الأشیاء و الأشیاء محدوده و إن إختلفت حدودها فهو محدود بحد کل محدود فما یُحَدُّ شیء إلّا و هو حدّ الحق فهو الساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات. و قال فی الفص اللقمانی:

فَمِن لطفه و لطافته أنّه فی الشیء المسمّی کذا المحدود بکذا عین ذلک الشیء و قال فی الفصّ الهاورونی[(۱)] :

فإنّ العارِف من یری الحق فی کل شیء بل یراه

۱- [در اینجا متن کامل این عبارت و شرح آن از کتاب مُمِدُّ الهِمَمَ در شرح فصوص الحکم ص ۵۱۴، نوشته آقای حسن حسن زاده آملی را ملاحظه می کنید: و کان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ اللّه قد قضی ألّا یُعْبَد إلّا ایّاه: و ما حکم اللّه بشیء الّا وقع فکان عتب موسی أخاه هارون لِما وقع الأمرفی انکاره و عدم اتساعه فانّ العارف من یری الحق فی کلّ شیء بل یراه عین کلّ شیء. موسی علیه السلام بواقع و نفس الأمر و به أمر توحید اعلم از هارون بود. چه این که می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادتها عبادت حق تعالی است ولکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتّساع نداشت چه این که عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیز می بیند) غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان أسرار ولایت و باطن است برای کسانی که أهل سرّند. هر چند به حسب نبوّت تشریع مقرّ است که باید توده مردم را از عبادت أصنام بازداشت چنان که انبیاء عبادت أصنام را انکار می فرمودند(.]

ص: ۲۰

عین کلّ شیء.(۱) و در فصّ لقمانی می گوید:

و أمّا حکمه وصیّته فی نهیه إیّاه ألاّ «تُشْرِکْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظیم» والمظلوم المقام حیث نعته بالإنقسام و هو عین واحده، فإنّه لایشرک معه إلاّ عینه و هذا غایه الجهل.(۲)

۱- [توضیح المراد، الفصل الثانی من المقصد الثالث، ص ۴۹۴.]

۲- [فصوص الحکم به شرح أبوالعلاء عفیفی، ص ۱۹۰.]

ص: ۲۱

و در فصّ عیسی می گوید:

«إن کنتُ قُلْتُهُ فَقَد عَلِمْتَه» لأنّک أنت القائل فی صورتی و من قال أمراً فقد علم ما قال و أنت اللسان الَّذی أتکلّم به ای أنت القایل فی صورتی و أنت اللسان الذی أتکلّم به بحکم أنّک متجلٍ فی هویّتی و عینی.(۱) و در فصّ ادریسی می گوید:

فهو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عین ما ظهر و هو عین ما بطن فی حال ظهوره.(۲) قیصری در مقدمه شرح فصوص می گوید:

و قوام الأشیاء به (وجود) لان الوجود لو لم یکن لم یکن شیء لا فی الخارج و لا فی العقل فهو مقومها بل هو عینها اذ هو الَّذی یتجلی فی مراتبه و یظهر بصورها.(۳) و نیز قیصری در جای دیگر می گوید:

و هو نور محض اذ به یدرک الأشیاء کلّها و لأنّه ظاهر بذاته و مظهر لغیره و منوّر سماوات الغیوب و الأرواح... و نبّه أیضاً أنّه عین الأشیاء بقوله «هُوَ الأوَّلُ وَ الآخِرُ و الظّاهِرُ و الباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیءٍ عَلِیْم».(۴)

۱- [فصوص الحکم به شرح قیصری، ص ۳۴۰.]

۲- [فصوص الحکم به شرح أبوالعلاء عفیفی، ص ۷۷.]

۳- [فصوص الحکم به شرح قیصری، ص ۵.]

۴- [فصوص الحکم به شرح قیصری، ص ۷.]

ص: ۲۲

ابوالعلاء عفیفی در مقدمه کتاب فصوص الحکم بعد از مقدماتی می نویسد:

الحق فی نظر ابن عربی هو روح الوجود و هو صورته الظاهره، و کل قول یشعر بإلاثنینیه یتنافی مع مذهبه.(۱) و نیز ابوالعلا

عفیفی می نویسد:

قال ابن العربی:

فسبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها.(۲) گفته اند:

خدای تعالی در مقام غیب الغیوب، که لا اسم له و لا رسم، که به آن مقام أحدیّت نیز اطلاق می شود با چیزی متّحد نیست، ولی در مقام واحدیّت که مقام تجلّی أسماء و صفات است، با مخلوق متّحد است. در جواب گوییم:

مقام واحدیّت چه نسبتی با مقام أحدیت دارد؟

آیا ترشّح آن یا تنزّل آن است یا که مقام واحدیت به وسیله مقام أحدیت ایجاد شده است؟

اگر بگویید ترشّح و یا تنزّل آن است، مردود خواهد بود؛ چرا که مستلزم تشبیه و سنخیّت است به اضافه همان است که نفی نمودید یعنی در حقیقت متحّد با مخلوق خواهد شد و اگر بگویید مقام أحدیّت مقام واحدیّت را ایجاد می کند، می گوییم:

بنابراین اثبات می شود که مقام

۱- [فصوص الحکم به شرح ابوالعلاء عفیفی، ص ۲۸.]

۲- [فصوص الحکم، به شرح ابوالعلاء عفیفی ص ۲۵.]

واحدیّت که همان ظهور أسماء و صفات است، مخلوق و وابسته به خدای تعالی است و اتّحادی در کار نیست. ملا صدرا در کتاب أسفار به تفصیل در این مورد بحث کرده و تصریح کرده اند:

عالم، خیال و وهمی بیش نیست و آنچه به نظر (آسمان، زمین، حیوان، درخت و...) می رسند؛ چیزی غیر از وجود حق تعالی و تجلیّات و تطوّرات او نیست. می گوید:

و برهان هذا الأصل من جمله ما آتانیه ربی من الحکمه بحسب العنایه الأزلیه و جعله قسطی من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه و حیث إنَّ هذا الأصل دقیق غامض صعب المسلک عسیر النیل و تحقیق بالغ رفیع السمک بعید الغور ذهلت عنه جمهور الحکماء و زلت بالذهول عنه اقدام کثیر من المحصّلین فضلاً عن الأتباع و المقلّدین لهم و السائرین معهم، فکما وفقنی اللّه تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیات الإمکانیه و الأعیان الجوازیه فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشی الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقه واحده شخصیه لاشریک له فی الموجودیه الحقیقیه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار و کلما یُترآ فی عالم الوجود إنه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته، و تجلیات صفاته الّتی هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرح به لسان

بعض العرفاء بقوله:

فالمقول علیه سوی اللّٰه او غیره او المسمی

بالعالم هو بالنسبه الیه تعالی کالظل للشخص فهو ظل اللّٰه فهو عین نسبه الوجود الی العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهی المسمی بالعالم انما هو أعیان الممکنات علیها امتد هذا الظل فیدرک من هذا الظل بحسب ما امتد علیه من وجود هذه الذات و لکن بنور ذاته وقع الإدراک لأنّ أعیان الممکنات لیست نیره لأنّها معدومه و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذّات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما یعلم من العالم إلاّ قدر ما یعلم من الظل و یجهل من الحق علی قدر ما یجهل من الشخص الَّذی عنه ذلک الظل، فمن حیث هو ظل له یعلم، و من حیث ما یجهل ما فی ذات ذلک الظل من صوره شخص من امتدّ عنه یجهل من الحق «أَلَمْ تَرَ الی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَو شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً»(۱) ای یکون بحیث لاینشاء منه فیض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً و هو ذاته باعتبار کونه نوراً لنفسه فی نفسه و یشهد به العقل و الحس للظلال الممدوده الوجودیه فان الظلال لایکون لها عین مع عدم النور.(۲) ملاصدرا در مقام اثبات عینیت خدا و خلق، چنین استدلال کرده است:

اگر حضرت حق تعالی عین اشیاء نباشد، در اشیاء حضوری نخواهد داشت و محدود خواهد شد.

۱- [الفرقان /۴۵.]

۲- [أسفار، المرحله السادسه فصل ((۲۹۲/۲) ۲۵ و ۲۹۳.]

و چون این باطل است، بایستی بگوییم:

«خداوند عین اشیاء است».(۱) بدیهی است طرح این استدلال با توجّه به ذهنیت سنخیت بین خالق و خلق بوده است، زیرا دو شیء هم سنخ اند، که یکدیگر را حد می زنند. مثالی که در جهت تبیین این مطلب که از جهاتی صحیح است می توان ذکر نمود؛ مثال علم و معلومات خارجی است، بدین بیان که معلومات خارجی علم ما را محدود نمی کنند و سرّ مطلب این است که این دو سنخ هم نیستند. در کتاب تنبیهات حول المبدأ و المعاد از دلیل قایلین به عینیت چنین پاسخ داده شده:

توضیح الجواب بعباره أُخری:

یمتنع کون الموجود فی دار التحقق حقیقه واحده و موجوداً واحداً، بل الموجود سنخان متباینان، و حقیقتان مختلفتان:

أحد السنخین:

المتحقق بذاته المستقل فی ذاته الشیء بحقیقه الشیئیه و الواقعیه، و النور الحقیقیّ الأزلیّ الأبدیّ، أحدیّ الذات، عین جمیع

الکمالات من العلم و الحیاه و القدره و نحوها، بلاترکیب فیه ولاشبیه له، و لا ثانی و لاعِدل. والثانی:

سنخ آخر غیر السنخ المذکور، أی شیء بالغیر، قائم ذاته بذلک الغیر، و ما هو کذلک مباین لما هو شیء بذاته و قائم بنفسه. إنّه شیء صار شیئاً بالغیر لامن شیء، و حیث إنّه لا من شیء فهو غیر مترشّح و

۱- [المشاعر، المشعر الثامن، الثانی، ص ۴۶.]

ص: ۲۶

لامتنزّل عن ذلک الغیر و لا عن شیء آخر، و حیث اّنه لم یکن ثم کان فهو حادث بالحدوث الحقیقی و ما هو کذلک مباین للذات الأزلیّ. و حیث إنّه مظلم ذاتاً فهو یتنوّر بنور العلم تاره، و یرجع إلی ما کان علیه من الظلمه الذاتیه اُخری، ثم یتنوّر، و هکذا. و یظهر ما ذکرنا من ملاحظه أنّ من أشرف هذا السنخ الثانی:

الذات الإنسانی، فإنّا نجد أنفسنا أنها کذلک، ننام فلانشعر بشیء حتّی فی المنام ثمّ نستیقظ، یغشی علینا ثم نفیق، ننسی ما کنّا عالمین به ثم نذکر، فیکون علمنا إنّما هو بوجداننا نور العلم، و جهلنا بفقداننا إیّاه و إن لم نعرف کیفیه هذا الوجدان و الفقدان. و ظاهرٌ أنّ ما هو مظلم ذاتاً مباین لما هو نور ذاتاً ثم إنّ الکثره و الإختلاف و الترکیب و المعروضیه للعوارض المحسوسه بالحواس الظاهره و الباطنه إنّما هی فی هذا السنخ الثانی، و ظاهرٌ أنّ ما هو کذلک مباین لما هو أحدیّ الذات، فیظهر أنّ ما هو من السنخ الثانی یمتنع دخوله فی صقع الأمر الأوّل مهما بلغ من العلم و الکمال و لایمکن أن یکون مشابهاً له أیضاً.(۱) با این که مسأله دوئیت بین خالق و مخلوق وجدانی و بدیهی است و أدله عقلی و نقلی نیز بر آن اقامه شده است، ولی فلاسفه و عرفاء اصطلاحی، اصرار بر نفی دوئیت کرده و در این مسیر به آیاتی چند از قرآن کریم و روایات نیز استناد کرده اند.(۲)

۱- [تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۸۸.]

۲- [أسفار، ج ۶، ص ۱۴۲.]

ص: ۲۷

به آیات ذیل در جهت اثبات عینیت استناد شده است:

۱ «اللَّهُ نُورُ السَّمواتِ وَالْأَرْضِ.»(۱) و معنی کرده اند که:

اللّه وجود السماوات و الأرض و می گویند:

وجود حقیقه واحده است و نتیجه این خواهد شد که همه چیز اوست.

جواب:

اللَّه وجود السماوات و الأرض نیست بلکه خدا روشنگر آسمانها و زمین است به ایجاد کردن آنها نه این که خداوند وجود و عین آسمانها و زمین باشد.(۲)

۲ «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ.»(۳) می گویند:

چون وجود و ثبوت انسان به حضرت حق است و از طرفی وجود حقیقت واحده است بالنتیجه خداوند و مخلوقاتش یک وجودند و خداوند عین موجودات است.

جواب:

همه اینها براساس این است که بگوییم وجود واحد است. و حال آن

۱- [النور/ ۳۵.]
۲- [به اضافه این که در حدیث آمده است: «قال سألت الرضا علیه السلام عن قول اللَّه عزّوجلّ «اللَّه نور السموات والارض» فقال هادٍ لأهل الأرض و فی روایه البرقی هدی من فی السموات و هدی من فی الأرض» تفسیر برهان، ج ۳، ص ۱۳۳.]
۳- [ق/ ۱۶.]

ص: ۲۸

که این مبنا در جای خود مخدوش است بلکه باید گفت:

از همین آیه تغایر بین خالق و مخلوق استفاده می شود و آیه تصریح به دو چیز بودن دارد.

۳ «ما یَکُونُ مِنْ نَّجْوَی ثَلَثَهٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَلاخَمْسَهٍ إِلاّ هُوَ سادِسُهُمْ وَلا أَدْنی مِنْ ذلِکَ وَلا أَکْثَرَ إِلّا هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا».(۱) می گویند:

از معیّت استفاده اتحاد و عینیت می شود.

جواب:

(مَعَهُمْ) در آیه تصریح به دوئیت دارد و عکس مقصود قائلین به عینیت را ثابت می کند.

۴ «وَما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللَّهَ رَمی.»(۲) قائلین به عینیت به این آیه خیلی تمسّک می کنند، و می گویند نسبت رمی که پیامبرصلی الله علیه وآله انجام داده اند به خدا داده شده، پس اثبات عینیت می شود.

جواب:

نسبت رمی به خداونـد جهتش وحـدت بین پیامبر اکرم صـلی الله علیه وآله و خداوند نیست، بلکه این نسـبت معجزه بودن این رمی را اثبات می کند و این که این یک کار عادی نبوده و معلوم است که آیه در مقام بیان اعجاز است و نفس نسبت رمی به حضرت حق می تواند به جهت یاد شده باشد نه بخاطر عینیت، همان گونه که اینچنین هم هست.

۱- [المجادله/ ۷.]

۲- [الأنفال/ ۱۷.]

ص: ۲۹

قایلین به عینیت به بعضی روایات و أدله نیز در جهت اثبات إدّعای خویش تمسک کرده اند، نظیر:

۱ و قـدروی أنّه قـالَ مُوسـیعلیه السـلام أ قَرِیبٌ أَنْتَ فَأُناجِیـکَ أمْ بَعیـدٌ أَنْتَ فَأُنادِیکَ فَإِنّی أحسُّ حُسْنَ صَوْتِکَ وَلا أریکَ فَأَیْنَ أَنْتَ فَقالَ اللَّهِ:

أنا خَلْفَکَ وَأَمامَکَ وَعَنْ یَمینِکَ وَشِمالِکَ أَنا جَلیسٌ عِنْدَ مَنْ یَذْکُرُنِی وَأَنا مَعَهُ إذْ دَعانِی.(۱)

جواب:

تمام این مطالب دالّ بر دوئیت است نه عینیت زیرا در همه این بیانات شـریفه دو چیز مفروغ عنه گرفته شده است و مسئله من و تو در کار است که صریح در دوئیت و دو چیز بودن است.

۲ قوله صلوات اللَّه علیه:

مَعَ کُلِّ شَیءٍ لا بِمُقارَنَهٍ، وَ غَیْرَ کُلِّ شَیءٍ لابِمُزایَلَهٍ.(۲) به این بیان که نفی نزدیکی به مخلوق برای خداوند با اثبات

۱- [أسفار، ج ۶ /ص ۱۴۲. در کتاب شریف توحید صدوق روایت چنین است: «عن علی بن موسی الرضا عن أبیه عن آبائه عن علی علیهم السـلام قال: قال رسول اللَّه صـلی الله علیه وآله إنّ موسـی بن عمران لمّا ناجی ربّه قال: ربّ أبعید أنت منّی فأنادیک أم قریـب فأُناجیـک؟ فـأوحی اللَّه جـلّ جلالـه إلیه: أنـا جلیس من ذکرنی فقـال موسـی: یـا ربّ إنّی أکـون فی حـال اُجلّـک أن أذکرک فیها، فقال: یا موسی اُذکرنی علی کلّ حال». توحید صدوق، باب ۲۸، ح ۱۷، ص ۱۷۷.]

۲- [نهـج البلاـغه،بـه شـرح و ترجمـه فیض الاسـلام، خطبه اول، ص ۲۴؛ و در اسـفار، ج۱، ص ۲۶۱، به مضـمون این عبـارت استدلال شده است.]

ص: ۳۰

همراهی، معنی نـدارد؛ مگر در صورت إعتباری بودن غیر خداوند. جواب از این اسـتنباط نیز واضح است، چرا که لفظ معیّت و غیریّت، ظهـور در غیریـت حقیقی دارد و مراد از نفی نزدیکی، نفی نزدیکی مکـانی اسـت کـه در أذهـان اسـت و لاـزمه اش

محدودیت و احتیاج است. و مراد از نفی مُزایله، نفی جدایی به نوع جدایی بین دو شیء هم سنخ است.

خاتمه:

بدیهی است که مسئله عینیّت مبتنی بر اصالت وجود و وحدت وجود و وحدت اطلاقی در وجود است که هر یک از اینها محل بحث و گفتگو است و نه از بداهت برخودار و نه به استدلال قاطع متکی است و لذا است که در نهایت به کشف و مکاشفه «وطَوْرٌ وَراءَ طَوْرِ العَقْل» استناد می شود و نیز بدیهی است که تالی فاسدهای این قول عینیّت (وحدت وجود) سه تالی فاسد زیر است.

۱ اگر قایل به عینیت شویم یا باید ملتزم به تناقض شویم و یا وجود ممکن را نفی کنیم. زیرا با فرض ممکن الوجود لازم آید که حقیقت وجود هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، چون یک حقیقت بیش نیست که هم واجب است هم ممکن، هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود و یا باید گفت که ممکن الوجود در کار نیست و البته به ناچار همین را می گویند.(۱) و لکن انکار ممکن خلاف

۱- [در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم نوشته آقای حسن حسن زاده آملی ص ۱۰۷ می خوانیم: و «چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.»]

ص: ۳۱

ضرورت عقل و نقل است.

۲ لازمه قول به عینیت تغیّر و تغییر در ذات حق خواهد بود و این به حکم عقل و نقل بدیهی البطلان است.

۳ نفی عقاب و ثواب و لَغویت شریعت و أخبار مرسلین لازم آید و اساس تکلیف در اینصورت لغو و بازیچه خواهد بود.

ص: ۳۲

آیا خدای تعالی علت تامّه اصطلاحی است؟

آیا خدای تعالی علت تامّه اصطلاحی است؟

علت تامّه، مشهورترین تعبیری است که در کتب فلسفی به خدای تعالی نسبت داده اند. یعنی کائنات را معلول و خداوند متعال را علّت تامّه، می دانند. در این جا این سؤال مطرح می شود که مراد فلاسفه از علت تامّه چیست؟

علامه طباطبایی در مقام تعریف علت اصطلاحی فرموده اند:

«فهذا الوجود المتوقَّف علیه نُسمیّه «علّةً» والشیء الَّذی یتوقّف علی العلّه «معلولاً» له.»(۱) و از بوعلی سینا نقل شده است که

ایشان می گوید:

«إنّ العلّه هی کل ذات یلزم منه أن یکون وجود ذات اُخری.»(۲) و مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده اند:

«کلّ شیء یصدر عنه أمرٌ، إمّا بالإستقلال، أو بالإنضمام، فإنّه عله لذلک الأمر. و الأمر معلولٌ له.»(۳) که مقصود از بالإستقلال علت تامّه است و مقصود از بالانضمام علت ناقصه است.

۱- [نهایه الحکمه، المرحله الثامنه فی العله والمعلول، الفصل الأوّل، ص ۲۰۱.]

۲- [نهایه الحکمه.زیرنویس ص ۲۰۲، به نقل از رسائل ابن سینا، ص ۱۱۷.]

۳- [تجرید الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الثالث فی العله والمعلول، ص ۱۳۳.]

و قوشجی در شرحش بر تجرید می گوید:

«العلّه ما یحتاج إلیه أمرٌ فی وجوده» یعنی اگر چیزی به چیزی احتیاج داشت آن مایحتاج إلیه علّت است.(۱) در شرح حکمت الاشراق آمده است:

و نعنی بالعله ما یجب وجوده وجود شیءٍ آخر بتهً دون تصوّر تأخرٍ.(۲) در اسفار چنین آمده:

فصل:

فی تفسیر العله و تقسیمها فنقول:

العلّه لها مفهومان:

أحدهما هو الشیء الَّذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر، و ثانیهما هو ما یتوقف علیه وجود الشیء. فیمتنع بعدمه ولایجب بوجوده.(۳) بنابراین، دو معنی برای علت و معلول بیان شده است. معنای اول برای علت تامه؛ مطلق توقف شیئی بر شیء دیگر است و در ارتباط با خداوند متعال و مخلوقات یعنی وجود کائنات متوقف بر وجود خدای تعالی می باشد، که این معنی، محذوری ایجاد نکرده، بلکه عین حقیقت است. ولی باید کیفیت توقّف نیز بررسی شود.

۱- [شرح تجرید قوشجی، ص ۱۱۲.]

۲- [شرح حکمت الإشراق. شهرزوری، القسم الأوّل، الفصل الثالث، ص ۱۷۲.]

۳- [أسفار، المرحله السادسه، فصل اول، ۱۲۷/۲.]

معنای دومی که برای علت تامّه بیان شده، این است:

علّت به گونه ای است که بایستی معلول از آن صادر شود و انفکاکی بین معلول و علّت تامه وجود ندارد در نهایهالحکمه به این مطلب تصریح شده است:

«الفصل الثالث فی وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها».(۱) بی شک مراد فلاسفه از علت تامّه، در ارتباط با خداوند متعال همین معنی است. در توضیح المراد که تعلیقه ای بر کشف المراد است می خوانیم:

والحاصل أنّ من نظر فی کلمات الفریقین لایرتاب فی أنّ الفلاسفه یقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالی علی النظام العِلیّ و المعلولی.(۲) گاهی چیزی از چیزی صادر می شود و فاعل، شعوری ندارد. مانند صدور نور از خورشید با فرض این که خورشید شعوری ندارد و گاهی فاعل شعور دارد. یعنی فاعل به فعل خود شاعر است. در این صورت:

گاهی در عین این که به فعل خود شاعر است، رضایت به فعل خود نیز دارد و گاهی این چنین نیست.

۱- [نهایه الحکمه، المرحله الثامنه، الفصل الثالث، ص ۲۰۵.]

۲- [توضیح المراد، الفصل الثانی من المقصد الثالث، المسأله الأولی، ص ۴۳۰.]

ص: ۳۵

فلاسفه به فاعلی که به فعل خود شعور دارد و رضایت هم دارد، علت تامّه مختار گفته اند. یعنی در موردی که فاعل در عین شعور و رضایت بایستی آن فعل از او صادر شود علت تامّه مختار، اطلاق کرده اند. به عبارت دیگر، علت تامّه در نزد فلاسفه عبارت از علّتی است که بایستی فعل از او صادر شود و همین مقدار که فاعل به فعل خود آگاه و راضی باشد در فاعل تامّ مختار بودنش کفایت می کند. مخفی نیست:

اگر مراد از علت تامه، این باشد که فاعل از روی حکمت و مصلحت فعلی را انجام می دهد، در عین حالی که می تواند انجام ندهد. حرفی نیست و اشکالی نداریم و به این معنی خداوند متعال علت تامه است و به غیر خود نیازی ندارد، و لکن مراد فلاسفه از علت تامّه این معنی نیست. چرا که فلاسفه تصریح کرده اند که اطلاق علت تامّه، به فاعل هنگامی صحیح است که بایستی فعل از او صادر شود. مرحوم آیه اللّه خویی (رضوان اللّه تعالی علیه) در این رابطه فرموده اند:

(الثانیه) إن إرتباط المعلول بالعله الطبیعیه یفترق عن إرتباط المعلول بالعله الفاعلیه فی نقطه، و یشترک معه فی نقطه اُخری. اما نقطه الإفتراق فهی أنّ المعلول فی العلل الطبیعیه یرتبط بذات العله و ینبثق من صمیم کیانها و وجودها و من هنا قلنا ان تأثیر العله فی المعلول یقوم

ص: ۳۶

على ضوء قانون التناسب. و اما المعلول فى الفواعل الإراديّه فلايرتبط بذات الفاعل و العله و لاينبثق من صميم وجودها، و من هنا لايقوم تأثيره فيه على اساس مسأله التناسب. نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئه الفاعل و إعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً يعنى يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً و بقاءاً، و متى تحققت المشيئه تحقق الفعل، و متى انعدمت انعدم، و على ذلك فمرد ارتباط الأشياء الكونيه بالمبدأ الازلى و تعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته و إعمال قدرته، و انها خاضعه لها خضوعاً ذاتياً و تتعلق بها حدوثاً و بقاءاً، فمتى تحقّقت المشيئه الإلهيه بإيجاد شيء وجد، و متى إنعدمت إنعدم، فلايعقل بقاؤه مع إنعدامها، ولاتتعلق بالذات الأزليه، و لاتنبثق من صميم كيانها و وجودها، كما عليه الفلاسفه. و من هنا قد إستطعنا أن نضع الحَجَر الأساسى للفرق بين نظريتنا و نظريه الفلاسفه، فبناء على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافه حلقاتها بمشيئته تعالى و اعمال سلطنته و قدرته و بناءاً على نظريه الفلاسفه ارتباطها فى واقع كيانها بذاته الأزليه، و تنبثق من صميم وجودها، و قد تقدم عرض هذه الناحيه و نقدها فى ضمن البحوث السابقه بشكل موسّع.(۱)

۱- [محاضرات فى اصول الفقه، تقريراً لبحث آيه اللّه العظمى الخوئى رحمه الله، نظريه الاماميه فى مسأله الامر بين الامرين، ۹۲/۲.]

مخفى نباشد:

كه مشيت و إراده صفت فعل است و لذا إراده غير از علم است و با توجّه به اين مطلب، اين سخن كه خداوند با اراده و مشيت، علت تامّه است، سخن صحيحى است؛ زيرا بعد از اراده، ديگر تخلّفى در كار نيست، كه مفاد آيه كريمه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(۱) نيز همين است. اما فلاسفه مشيّت و اراده را صفت ذات و عين علم مى دانند و بر اين اساس، مى گويند:

خداوند علت تامّه است و معلول از آن تخلف ندارد. بديهى است لازمه اين قول، سلب اختيار از حضرت حق است، چون در اين صورت بايستى معلول از علّت صادر شود و اختيارى براى علّت تامّه در ترك فعل نيست. بنابراين، لازمه سخن فلاسفه اين است «خداوند نمى تواند خلق نكند». فلاسفه در مقام دفع اين اشكال مى گويند:

معناى مجبور بودن اين است، كه چيزى از خارج او را وادار كند، چرا كه اگر چنين چيزى فرض شود؛ آن شىء خارجى يا معلول علت مفروضه است و يا معلول آن نيست. در صورت اول لازم آيد معلول، علت خود را اجبار كند و اين ممكن نيست، زيرا معلول در رتبه بعد از علت است و در صورت دوم، تعدّد خداى تعالى لازم آيد و چون هر دو منفى است، مى گوييم:

خداوند مجبور به اين معنى كه از خارج چيزى او را اجبار كند نيست. ولى ذات حضرت حق به گونه اى است، كه بايستى فعل از او صادر شود

۱- [يس /۸۲.]

ص: ۳۸

و تخلّفی در کـار نیست و همین مقـدار که فعـل حضـرت حق از روی رضایت و علم صادر می شود، در جهت اتصاف خـدای تعالی به اختیار کافی است. به این مطلب عموم کتب فلاسفه تصریح کرده اند، که به چند نمونه اشاره می شود:

الف در نهایه الحکمه برای اثبات لزوم صدور فعل از علت تامّه و توضیح معنای اختیار درباره خدای تعالی چنین آمده است:

فی وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّه و وجوب وجود العلّه عند وجود معلولها...(۱)

قلتُ:

معنی کونه تعالی فاعلاً مختاراً أنّه لیس وراءه تعالی شـیء یجبره علی فعل او ترک فیوجبه علیه، فانّ الشیء المفروض إمّا معلول له و إمّـا غیر معلول. و الثـانی محـال لأنّـه واجب آخر أو فعل لواجب آخر و أدلّه التوحیـد تبطله، و الأوّل أیضاً محال، لاسـتلزامه تـأثیر المعلول بوجوده القـائم بالعلّه المتأخر عنها فی وجود علّته الّتی یسـتفیض عنها الوجود. فکون الواجب تعالی مختاراً فی فعله لاینافی إیجابه الفعلَ الصادر عن نفسه و لا إیجابه الفعل ینافی کونه مختاراً فیه.(۲) ب در تعلیقه نهایه الحکمه چنین آمده است:

۱- [نهایه الحکمه، المرحله الثامنه، الفصل الثالث، ص ۲۰۵.]

۲- [همان منبع، ص ۱۶۱.]

ص: ۳۹

بـل حقیقه الإختیار کون الفاعل راضـیاً بفعله غیر مجبور علیه، و هـذا حاصل فی الواجب بتمام معنی الکلمه، حیث أنّه لایُعقل أن یُجبِره شیء علی الفعل.(۱)

یعنی:

همین قدر که فاعل راضـی به فعلش است و از خارج چیزی او را مجبور نکرده، این معنای اختیار است. ج در حکمت الهی در بحث قدرت می خوانیم:

«پس واجب متعال اگر بخواهـد می کنـد و اگر نخواهـد نمی کنـد و لیکن همیشه می خواهد و خواست او و مشیّت او أزلی و عین ذات وی است و هیـچ گاه خواست او و بـدل به نخواسـتن نشود».(۲) در این عبارت تصـریح شده که مشیّت و اراده صـفت ذات خداونـد است و لازمه عین ذات بودن عـدم انفکـاک اراده از ذات متعـال است و به عبـارت دیگر، بنـابراین نظریه «لَهُ أَنْ یَفْعَلَ وَلَهُ أنْ لایَفْعَل» در مورد خداونـد صـدق نمی کنـد و فقط «لَهُ أنْ یَفْعَل» برای خداونـد صدق می کند، چون اراده خداوند قابل انفکاک از ذاتش نیست. د در اسفار می خوانیم:

بیانه إنَّ الفاعل إمّا أن یکون لذاته مؤثراً فی المعلول او لا یکون فان لم یکن

۱- [تعلیقه علی نهایه الحکمه از آقای مصباح یزدی، المرحله الثامنه، الفصل الثالث، ص ۲۳۵.]

۲- [حکمت الهی، بحث قدرت و اراده، ص ۱۰۹.]

تأثیره فی المعلول لذاته بل لابدّ من إعتبار قید آخر مثل وجود شرط او صفه او إراده او آله او مصلحه او غیرها لم یکن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلک المجموع ثم الکلام فی ذلک المجموع کالکلام فی المفروض أولاً فاعلاً إلی أن ینتهی إلی أمر یکون هو لذاته و جوهره فاعلاً ففاعلیه کلّ فاعل تام الفاعلیه بذاته و سنخه و حقیقته لا بأمر عارض له، فاذا ثبت أنّ کل فاعل تـام فهـو بنفس ذاته فاعـل، و بهـویته مصـداق للحکم علیه بالإقتضـاء و التـأثیر، فثبت أنّ معلـوله من لـوازمه الـذاتیه المنـتزعه عنه المنتسبه الیه بسنخه و ذاته.(۱) بنابراین مراد فلاسـفه از علت تامّه این است که معلول بایستی از علّت صادر شود و تخلّف امکان پـذیر نیست. آیهـاللّه خوئی (رحمهـاللّه علیه) نیز همین معنی را از کلاـم فلاسـفه برداشت کرده انـد و در مقام ردّ این نظریه می فرمایند:

«و من البدیهی أنّ وجوب وجوده تعالی، و وجوب قدرته، و أنّه تعالی وجود کلّه، و وجوب کلّه و قدره کلّه لایسـتدعی ضـروره صدور الفعل منه فی الخارج، و ذلک لان الضروره ترتکز علی أن یکون إسناد الفعل إلیه تعالی کإسناد المعلول إلی العله التامّه، لا إسناد الفعل إلی الفاعل المختار فلنا دعویان:

الاُولی، أنّ إسناد الفعل الیه لیس کإسناد المعلول إلی العله التامه.

۱- [أسفار، المرحله السادسه، فصل (۲۲۶/۲.)۱۶.]

الثانیه، أنّ إسناده إلیه کإسناد الفعل إلی الفاعل المختار. أمّا الدعوی الاُولی فهی خاطئه عقلاً و نقلاً امّا الاول:

فلأنّ القول بـذلک یسـتلزم فی واقعه الموضوعی نفی القـدره و السـلطنه عنه تعالی، فانّ مرّد هـذا القول إلی أنّ الوجودات بکافه مراتبهـا الطولیه و العرضـیه موجوده فی وجوده تعالی بنحو أعلی و أتم، و تتولـد منه علی سلسـلتها الطولیّه تولّـد المعلول عن علته التامه، فانّ المعلول من مراتب وجود العله النازله، و لیس شیئاً أجنبیاً عنه مثلاً الحراره من مراتب وجود النار و تتولد منها. و لیست أجنبیه عنهـا، و هکـذا. و علی هـذا الضوء فمعنی علّیّه ذاته تعالی للاشـیاء ضـروره تولـدها منها و تعاصـرها معها، کضـروره تولد الحراره من النار و تعاصـرها معها، و یسـتحیل انفکاکها عنها غایه الأمر أنّ النار علّه طبیعیه غیر شاعره، و من الواضح أنّ الشعور و الإلتفـات لایوجبـان تفاوتـاً فی واقـع العلیه و حقیقتهـا الموضـوعیه، فـاذا کـانت الاشـیاء متولـدهً من وجـوده تعـالی بنحو الحتم و الوجوب، و تکون من مراتب وجوده تعالی النازله بحیث یمتنع انفکاکها عنه، فاذن ما هو معنی قدرته تعالی و سلطنته التامّه. علی أنّ لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالی بانتفاء شیء من هذه الاءشیاء فی سلسله الطولیه، لاستحاله انتفاء المعلول بدون انتفاء علته.

و أمّا الثانی فقد تقدّم ما یدل من الکتاب و السنه علی أن صدور الفعل منه تعالی بإرادته و مشیئته. و

ص: ۴۲

من هنا یظهر أنّ ما ذکر من الضابط للفعل الاختیاری و هو أن یکون صدوره من الفاعل عن علم و شعور، و حیث أنّه تعالی عالم بالنظام الأصلح فالصادر منه فعل اختیاری لایرجع إلی معنی محصّل، بداهه أن علم العله بالمعلول و شعورها به لایوجب تفاوتاً فی واقع العلیه و تأثیرها، فإنّ العله سواء أ کانت شاعره أم کانت غیر شاعره فتأثیرها فی معلولها بنحو الحتم و الوجوب، و مجرد الشعور و العلم بذلک لایوجب التغییر فی تأثیرها و الامر بیدها، و الاّ لزم الخلف. فما قیل من أنّ الفرق بین الفاعل الموجب و الفاعل المختار هو أنّ الأول غیر شاعر و ملتفت إلی فعله دون الثانی، فلِأجل ذلک قالوا أنّ ما صدر من الأوّل غیر إختیاری و ما صدر من الثانی إختیاری لاواقع موضوعی له أصلاً، لما عرفت من أنّ مجرد العلم و الإلتفات لایوجبان التغییر فی واقع العلّیه بعد فرض أنّ نسبه الفعل إلی کلیهما علی حدّ نسبه المعلول إلی العله التامّه. و أمّا الدعوی الثانیه فقد ظهر وجهها ممّا عرفت من أنّ إسناد الفعل الیه تعالی إسناد إلی الفاعل المختار، و قد تقدم أنّ صدوره بإعمال القدره و السلطنه، و بطبیعه الحال أن سلطنه الفاعل مهما تمّت و کملت زاد استقلاله و استغناؤه عن الغیر، و حیث أنّ سلطنه الباری عزّ و جلّ تامّه من کافه الجهات و الحیثیات، ولایتصوّر فیها النقص ابداً، فهو سلطان مطلق، و فاعل ما یشاء، و هذا بخلاف سلطنه العبد، حیث أنّها ناقصه بالذات فیستمدها فی کل آن من الغیر، فهو من هذه

ص: ۴۳

الناحیه مضطرّ فلا اختیار و لا سلطنه له، و ان کان له اختیار و سلطنه من ناحیه اُخری، و هی ناحیه إعمال قدرته و سلطنته، و أمّا سلطنته تعالی فهی تامّه و بالذات من کلتا الناحیتین. لحد الآن قد تبیّن أنّ القول بالوجود المنبسط بإطاره الفلسفی الخاصّ و بواقعه الموضوعی یستلزم الجبر فی فعله تعالی، و نفی القدره والسلطنه عنه أعاذنا اللّه من ذلک...».(۱) آری:

فلاسفه قدرت را به صورت قضیه شرطیّه معنی کرده اند. یعنی گفته اند:

«القادر هو إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و لکن فعل و یجب أن یفعل و لایمکن أن لایفعل». و قضیه شرطیه با وجوب مقدّم و یا امتناع آن قابل جمع است، بنابراین بر خداوند متعال (چون علّت تامّه است) لازم است که بخواهد و ممتنع است که نخواهد. و این وجوب خواست که مقدم است و در نتیجه وجوب فعل که تالی است با قضیه شرطیه منافات ندارد. ولی ما قدرت را در ارتباط با حضرت حق، به معنای «له أن یفعل و له أن لایفعل» معنی می کنیم، چرا که معتقدیم خداوند قادر بر فعل و ترک است و روشن است که نسبت اختیار به ذات حق حَسَن است و خدای تعالی مستجمع جمیع

۱- [محاضرات فی أصول الفقه، نظریه الفلاسفه ارادته تعالی ذاتیه و نقدها، ج ۲، ص ۴۱ الی ۴۳.]

ص: ۴۴

صفات حسنه است و این که نسبت به خدای تعالی گفته شود:

خداوند نمی تواند انجام ندهد، نسبت عجز به ذات قادر متعال داده شده است و مستلزم نقص در ذات أحدیّت است و هر گونه نقصی از ذات أحدیت دور است و اما لحاظ علم و رضایت، هیچ تغییری در لزوم صدور فعل از علّت ندارد، لذا نمی توان گفت که صِرف علم و رضایت به فعل، کافی در نسبت اختیار به علّت تامه است. به اضافه آن چه از نظر عقلی گفته شد روشن است که نقل هم به صراحت همین معنای فاعل تامّ مختار بودن حضرت حق را اعلام نموده است و با توجّه به این که إراده همان اعمال قدرت حضرت حق است و از صفات فعل است، این معنی به صراحت از آیات و روایات استفاده می شود. و فاعل بالمشیّه بودن حضرت حق هم از مسائل بیّن مکتب أهل بیت علیهم السلام است. قدرت بر فعل و ترک و اختیار به معنای حقیقی کلمه از آیات و أحادیث به خوبی استفاده می شود. در اینجا مناسب است به بعضی از آیات و روایات متذکّر شویم.

۱ قال اللَّه تعالی:

«إِنَّ اللَّهَ یَفْعَلُ ما یَشاءُ»(۱)

۲ قال اللَّه تعالی:

«إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ وَ یَأْتِ بِخَلْقٍ جَدیدٍ»(۲)

۱- [الحج / ۱۸.]

۲- [ابراهیم/ ۱۹.]

ص: ۴۵

۳ قال اللَّه تعالی: «إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِما یُریدُ»(۱)

۴ قال اللَّه تعالی: «إِنّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکوُنُ»(۲)

۵ قال اللَّه تعالی: «یَخْلُقُ اللَّهُ ما یَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ»(۳)

۶ قال الرضاعلیه السلام: المشیّه والإراده من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ اللَّه تعالی لم یزل مریداً شائیاً فلیس بموحّدٍ.(۴)

۷ عن محمّد بن مسلم، عن أبی جعفرعلیه السلام قال:

سمعته یقول:

کان اللَّه عزّ و جلّ ولاشیء غیره و لم یزل عالماً بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه.(۵)

۸ قال أبوجعفرعلیه السلام: ... فمعاذ اللَّه أن یکون معه شیء، غیره، بل کان اللَّه و لاخلق... .(۶)

۹ عن أبی عبداللَّه علیه السلام: ... الحمدللَّه الَّذی کان إذ لم یکن شیءٌ غیره.... .(۷) ۱۰ عن أبی عبداللَّه علیه السلام: ... کان اللَّه عزّ و جلّ ولاشیء غیر اللَّه معروف و لا

۱- [هود / ۱۰۷.]

۲- [یس / ۸۲.]

۳- [النور/ ۴۵.]

۴- [توحید صدوق، باب ۵۵، باب المشیه و الإراده، ح ۵، ص ۳۲۹.]

۵- [الاصول من الکافی، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۲.]

۶- [الاصول من الکافی، کتاب التوحید، باب معانی الأسماء و اشتقاقها،ج ۱۱۶ .۱، ح ۷.]

۷- [بحارالانوار، ج۳۰۰ / ۳.، ح ۳۱.]

ص: ۴۶

مجهول کان عزّوجل ولا متکلّم و لامرید و لامتحرّک و لا فاعل، جلّ و عزّ ربّنا، فجمیع هذه الصفات محدثه عند حدوث الفعل منه جلّ و عزّ ربّنا... .(۱) بنابر آنچه گذشت روشن گردید که خداوند متعال فاعل بالمشیه و الاراده است و اطلاق عله تامه اصطلاحی (نه علت تامه به معنای موجِد غیر محتاج به غیر، که به این معنی اطلاق عله تامه صحیح است) به خداوند متعال خلاف مستفاد از قرآن و حدیث بلکه مخالف با أدّله عقلانی است. و نیز لازمه این نظریه، قِدمت عالَم است، زیرا که اگر خدای تعالی را علّت تامّه اصطلاحی بدانیم، چون معلول از آن تخلّف ندارد و خدای تعالی أزلی و قدیم است بایستی مخلوقات نیز أزلی و قدیم باشند. در بحث حدوث و قدم(۲) به تفصیل اثبات شد که عالَم حادث به معنای مسبوق به عدم واقعی است و از نظر عقلی و نقلی مسأله قدمت عالم منفی است و جمیع ادیان و ملل، قایل به حدوث زمانی به معنای مسبوق به عدم بالحقیقه، نه در زمان برای عالَم هستند. در تعلیقه شرح تجرید آمده است:

۱- [بحارالانوار، ج۵، ص ۳۱.]

۲- [یکی از مباحث عقائد إختلافی ،بحث حدوث و قدم است که توسط استاد معظّم بحث شده و بصورت نوشتاری کامل موجود می باشد علاقه مندان مراجعه کنند.]

ص: ۴۷

«والحاصل أنّ مَن نظر فی کلمات الفریقین لایرتاب فی أنّ الفلاسفه یقولون بوجوب صدور العالَم عنه تعالی علی النظام العلی و المعلولی المذکور فی کتبهم لأنّه تعالی تامّ الفاعلیه و تخلّف الأثر و امکان عدم صدوره عن الفاعل التامّ ممتنع، ولازم ذلک أزلیه العالم و أبدیّته، و إمتناع الفناء علیه، و إمتناع التغیّر و التحوّل فیه». ایشان در ادامه می فرمایند:

«فالقول بأنّ اللَّه تعالی قادر بمعنی أنّه عالم و مرید بالإراده الذاتیه لأثره الَّذی یجب عنه وجوده و یمتنع عدمه إنکار لقدرته و إن کان فی ظاهر اللفظ اعترافاً بذلک. و تفسیر القدره بمفهوم الشرطیتین تمویه للأمر لئلا یصیبهم رمی التکفیر و التلحید من أهل

الملّه لأنّ مفهوم القضيه من المعقولات الثانيه، ليس بإزائه فى الخارج شيءٌ لينطبق عليه، و القدره للواجب أو الممكن حقيقه خارجيه، فلابدّ أن تفسَّر بما ينطبق على الحقيقه الخارجيه.»(۱) در حقيقت تفسير قدرت به صورت قضيه شرطيه نوعى فريب در بحث علمى است. فلاسفه از ترس تكفير متشرعه، براى بيان عقيده خود به قضيّه شرطيه پناه برده اند و نتيجه اين تعريف اين خواهد بود كه فقط قدرت بر فعل تحقق و خارجيت دارد و اما قدرت بر ترك واقعيت و تحقق خارجى ندارد، در

۱- [توضيح المراد، الفصل الثانى من المقصد الثالث فى اثبات صفاته تعالى، ص ۴۳۰.]

حالى كه قدرت بر فعل و قدرت بر ترك، هر دو بايستى خارجيت داشته باشد، كه بتوان به واقع و به دور از دايره الفاظ، خداوند را فعّال مختار و قادر مطلق دانست.

مسأله چهارم: أوّلين مخلوق چيست؟

اشاره

گاهى انسان با ترتيب مسائل و مطالبى كه مى داند و بديهى است پى به مسائلى كه نمى داند مى برد و اين را روش تفكّر و تعقّل مى گويند. يعنى با تأليف و تنظيم معلومات، مجهولات را كشف مى كند. ولى بعضى مسائل هستند كه از دسترس عقل خارج اند و براى استكشاف آنها چاره اى جز رجوع به مدارك وحى نيست و از همين موارد مسئله أوّلين مخلوق است. در برّرسى كه انجام شد، در قرآن كريم تنها دو آيه است كه به نوعى تناسب با اين مطلب دارد.

۱ قوله تعالى:

«أسْتَكْبَرْتَ أمْ كُنْتَ مِنَ العالِينَ»(۱) زيرا بديهى است مراد از عالين ملائكه نيستند. چرا كه ملائكه مأمور به سجده شدند لذا از اين آيه، استفاده مى شود گروهى بالاتر از ملائكه در نزد پروردگار وجود داشتند كه آنها أمر به سجده نشدند. و در رجوع به روايات مراد از عالين كاملاً واضح مى شود.

۲ قوله تعالى:

«وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلى المَلائِكَهِ فَقالَ أَنْبِئُونِى بِأسْماءِ هؤُلاءِ اِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ».(۲) به قرينه ضمير «هم» در «ثمّ عَرَضَهُمْ» و «بِأسْمائِهِم» در آيه بعد و كلمه «هؤلاء»

۱- [ص / ۷۵.]

۲- [البقره/ ۳۱.]

ص: ۵۰

معلوم می شود که جمعی ذوی العقول و دارای امتیاز خاص موردنظر هستند. پس در این أسماء افرادی بوده اند که قبل از خلقت حضرت آدم علیه السلام هم وجود داشته اند. و در ذیل همین آیه در تفسیر برهان روایتی ذکر شده که مقصود از أسمائی که خداوند متعال آنها را بر ملائکه عرضه کرد أسماء پیامبر اکرم و أئمه علیهم السلام بوده است. قال الامام ابو محمد العسکری علیه السلام:

... «ثُمَّ عَرَضَهُمْ» عرض محمداً و علیاً و الأئمّه علی الملائکه ای عرض أشباحهم و هم أنوار فی الأظلّه «فَقالَ اَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ».(۱) و در ذیل همین آیه روایتی ذکر شده که تصریح دارد اوّلین مخلوق خمسه طیّبه علیهم السلام بوده اند و برای هر یک از آنها خداوند اسمی از أسماء خودش مشتق کرد و آن نامها را بر حضرت آدم علیه السلام تعلیم کرد. عن أبی عبداللَّه علیه السلام:

قال انّ اللَّه تبارک و تعالی کان و لاشیء فخلق خمسةً من نور جلاله... .(۲)

۱- [البرهان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۳۱ بقره، ج ۷۳ / ۱، ح ۱.]
۲- [تفسیر فرات کوفی، ذیل آیه ۳۱ بقره، ص ۵۶.]

ص: ۵۱

روایات درباره اوّلین مخلوق

۱ عن أبی سعید الخدری، قال:

کنّا جلوساً عند رسول اللَّه صلی الله علیه وآله إذ أقبل إلیه رجل فقال:

یا رسول اللَّه أخبرنی عن قول اللَّه عزّوجل لإبلیس «أسْتَکْبَرْتَ أمْ کُنْتَ مِنَ العالِینَ» من هم یا رسول اللَّه الّذینهم أعلی من الملائکه المقرّبین؟

فقال رسول اللَّه صلی الله علیه وآله:

أنا و علی و فاطمه و الحسن و الحسین کنّا فی سرادق العرش نُسَبِّح اللَّه فسبّحت الملائکه بِتَسْبِیحنا قبل أن خلق اللَّه آدم علیه السلام بألفی عام فلّما خلق اللَّه عزّوجل آدم علیه السلام أمر الملائکه أن یسجدوا له و لم یؤمروا بالسجود إلّا لأجلنا فسجدت الملائکه کلّهم أجمعون إلّا إبلیس أبی أن یسجد فقال اللَّه تبارک و تعالی «یا إبْلیسُ ما مَنَعَکَ أن تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أسْتَکْبَرْتَ أمْ کُنْتَ مِنَ العالِینَ» قال من هؤلاء الخمسه المکتوب أسمائهم فی سرادق العرش فنحن باب اللَّه الذی یؤتی منه بنا یهتدی المهتدون فمن أحبّنا أحبّه اللَّه و أسکنه جنّته و من أبغضنا أبغضه اللَّه و أسکنه ناره و لا یحبّنا إلّا من طاب مولده(۱)

۲ عن أبی ذر الغفاری، عن النبی صلی الله علیه وآله فی خبر طویل فی وصف المعراج ساقه الی أن قال:

قلت:

یا ملائکه ربیّ هل تعرفونا حقَّ معرفتنا؟

فقالوا:

یا نبیّ اللَّه و کیف لانعرفکم و أنتم أوّل ما خلق اللَّه ...(۲)

۳ عن أبی جعفرعلیه السلام قال:

قال أمیرالمؤمنین علیه السلام:

إنّ اللَّه تبارک و تعالی أحدٌ واحدٌ تفرّد فی وحدانیّته، ثم تکلّم بکلمهٍ فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلک النور محمداًصلی الله علیه وآله و

۱- [البرهان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۷۵، سوره ص، ج ۶۴/۴، ح ۳.]

۲- [بحارالانوار، ج ۸ / ۱۵، ح ۸.]

ص: ۵۲

خلقنی و ذُرّیّتی، ثم تکلّم بکلمه فصارت روحاً فأسکنه اللَّه فی ذلک النور، و أسکنه فی أبدانںا، فنحن روح اللَّه و کلماته، و بنا احتجب عن خلقه، فما زلنا فی ظلّه خضراء حیث لا شمس و لا قمر و لا لیل و لا نهار و لاعین تطرف، نعبده و نقدّسه و نسبّحه قبل أن یخلق الخلق .(۱)

۴ عن الصادق علیه السلام:

إنّ محمداً و علیاً صلوات اللَّه علیهما کانا نوراً بین یدی اللَّه جلّ جلاله قبل خلق الخلق بألفی عام(۲)

۵ عن محمدبن سنان قال:

کنتُ عند أبی جعفر الثانی علیه السلام فأجریت إختلاف الشیعه، فقال:

یا محمّد إنّ اللَّه تبارک و تعالی لم یزل متفرّداً بوحدانیّته ثم خلق محمّداً و علیاً و فاطمه، فمکثوا ألف دهر، ثم خلق جمیع الأشیاء، فأشهدهم خلقها و أجری طاعتهم علیها، و فوّض اُمورها إلیهم، فهم یحلّون ما یشاؤون و یحرّمون ما یشاؤون و لن یشاؤوا إلّا أن یشاءاللَّه تبارک و تعالی ثم قال:

يا محمد هذه الديانه الّتى من تقدّمها مرق و من تخلّف عنها محق و من لزمها لحق، خذها إليك يا محّمد .(۳)

۶ عن أبى حمزه، قال:

سمعت علىّ بن الحسين عليهما السلام يقول:

إنّ اللَّه عزّ و جلّ خلق محمّداً و علياً و الاءئمه الأحد عشر من نور عظمته أرواحاً فى ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق يسبّحون اللَّه عزّ و جلّ و يقدّسونه و هم الأئمّه الهاديه من آل محمّد

۱- [بحارالانوار، ج ۹ /۱۵، ح ۱۰.]
۲- [بحارالأنوار، ج ۱۱ .۱۵، ح ۱۳.]
۳- [الاصول من الكافى، كتاب الحجه، باب مولد النبى صلى الله عليه وآله و وفاته، ج ۴۴۱/۱، ح ۵، و بحارالانوار ج۱۹/۱۵، ح ۲۹.]

صلوات اللَّه عليهم أجمعين.(۱) مخفى نباشد:

از آنجا كه در بعضى روايات، أولّين مخلوق آب و در بعضى نور محمدى و در بعضى عقل و در بعضى هوا و در بعضى نور و در بعضى نار و در بعضى قلم معرّفى شده است، بزرگان در مقام جمع بين اين روايات، توجيهاتى ذكر كرده اند. از جمله، علّامه خويى در شرح خطبه اوّل نهج البلاغه به مناسبت وارد اين بحث شده اند:

و ينبغى تذييل المقام بأمور مهمّه الأوّل أنّه لم يُستفد من كلامه عليه السلام أنّ الصادر الأوّل ماذا و قد اختلف فيه كلام العلماء كالأخبار. إلى أن قال،

أقول:

و يمكن الجمع بينها بأن تكون أوّليه الماء بالنسبه إلى العناصر و الأفلاك، و أوّليه القلم بالنسبه إلى جنسه من الملائكه و بأوّليه نورالنبى صلى الله عليه وآله و روحه الأوّليه الحقيقيه، بل يمكن أن يقال:

إنّ المراد بالعقل و النّور و القلم فى تلك الأخبار هو نوره (سلام اللَّه عليه) .(۲) آيهاللَّه مرواريد در تنبيهات، فرموده اند:

و يمكن حملها على الخلقه التفصيلّيه بعد خلقه الماء و بهذا الاعتبار يكون الماء مادّه المخلوقات، و يكون نوره و روحه المقدّسه و أرواح الأئمه التى هى من نوره أوّل المخلوقات.

۱- [بحارالانوار، ج ۲۳ /۱۵، ح ۳۹.]

۲- [منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۳۸۱ / ۱ و ۳۸۲.]

ص: ۵۴

نظریه مختار در اوّلین مخلوق

و لکن آنچه به نظر قوی است این است که اولین مخلوق مشیّت است و به مشیت نور پیامبراکرم صلی الله علیه وآله خلق شده بعد مراحل بعدی.(۱)

نظر فلاسفه درباره مخلوق اول

نظر فلاسفه درباره مخلوق اول فلاسفه می گویند:

اولین مخلوق، یا به تعبیر دیگر صادر اول عقل اوّل است و عقل اول است که سبب إیجاد عقل دوم و فلك اول و عقل دوم سبب ایجاد عقل سوم و فلك دوم می شود و این سیر ادامه می یابد تا عقول عشره و افلاك تسعه تحقق می یابند. بعضی از فلاسفه إسلامی گفته اند:

مراد از عقل أوّل، همان رسول مکرم اسلام صلی الله علیه وآله است و خواسته اند بگونه ای بین أنوار مقدّسه أهل بیت عصمت علیهم السلام و عقول عشره إتّحاد برقرار کنند و بگویند مراد از عقول عشره همان أهل بیت عصمت هستند. صرف نظر از این که این تطبیق بسیار مشکل و مستلزم توجیهات بعیدی است، مخالف نظریه صحیح می باشد، زیرا آنها که اوّلین مخلوق را نور مقدّس

۱- [بعضی از روایات به همین مطلب صراحت دارد من جمله: قال أبو عبداللّٰه علیه السلام: خلق اللّٰه المشیّه قبل الأشیاء ثم خلق الأشیاء بالمشیّه.توحید صدوق، باب ۵۵، باب المشیه والاراده،ص ۳۳۰، ح ۸.]

ص: ۵۵

رسول اکرم می دانند، نمی گویند خداوند ناچار بوده است این مخلوق را خلق کند. ولی فلاسفه با روش فلسفی خود می گویند:

خداوند چاره ای جز خلقِ عقل أوّل نداشته است زیرا صدور متعدّد از ذات بسیط حق تعالی محال است. فلاسفه می گویند:

جوهر از پنج قسم خارج نیست، که عبارتند از جسم، ماده، صورت، نفس و عقل. می گویند باید بین علت و معلول سنخیت و تشابه باشد و إلّا لصدر کُلُّ شَیءٍ مِنْ کُلّ شَیء. بنابراین اگر واحد ما هیچ نوع ترکّبی نداشته باشد، از او دو تا معلول صادر نمی شود. چون در غیر این صورت باید با معلول اول یک شباهت و با معلول دوم یک شباهت دیگر داشته باشد و این خُلف است چون فرض این بود که واحد بسیط است و هیچ نوع ترکّبی در آن راه ندارد. لذا از آن واحد بسیط، باید یک مخلوق بیش

صادر نشود و آن مخلوق نمی تواند جسم باشد، زیرا جسم مرکّب است و از واحد صادر نمی شود مگر واحد. آن مخلوق ماده و صورت نمی تواند باشد زیرا هر یک از اینها متکی به دیگری است پس نمی توانند موجب و سبب عقول بعدی شوند. بدیهی است که ماده جنبه قابلیّت دارد نه فاعلیّت. آن مخلوق نفس نیز نیست، زیرا که نفس بدون ماده فاعلیّت ندارد و حال آنکه اگر نفس بخواهد منشاء صدور مادّه ای باشد، لازم می آید بدون ماده أثر کند و این محال است. لذا باید گفت آن صادر أوّل همان عقل است. فلاسفه گویند:

این عقلِ أوّل پنج جهت پیدا می کند که عبارتند از:

۱ جهت ممکنی چون عقل اول مخلوق است.

ص: ۵۶

۲ جهت ماهوی.

۳ جهت وجودی.

۴ تعقل خودش.

۵ مورد تعقل مبدئش و این جهات موجب و منشاء صدور عقل دوم و فلك اول می شود. بدیهی است؛ که تمامی این مطالب، مبتنی بر قاعده الواحد است. و لکن بر این قاعده اشکالاتی وارد شده است.

أوّلاً:

همانطور که مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده اند:

أما العقل:

فلم یثبت دلیل علی امتناعه. و أدلّه وجوده مدخوله، کقولهم:

الواحد لایصدر عنه امران.(۱)

تمامی این أدلّه، برای فواعل طبیعی جاری و صحیح است، ولی برای فاعلِ دارای اراده، که با اراده خود می تواند، أشیاء متعددی را ایجاد کند صحیح نیست.

ثانیا:

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی اشکال بسیار لطیفی در کتاب أصلیّه بر این قاعده فلاسفه کرده اند، که خلاصه آن این است:

این صادر أوّل، که از حقیقت واحده صادر شده است یا بعبارتی این عقل اول که منشاء کثرات می شود، چطور شد منشاء کثرات شد؟

اگر بگویید:

چون در او جهات متعددی ایجاد شد، می گوییم:

آیا این جهات متعدده به وحدتش صدمه زد یا خیر؟

اگر به وحدتش صدمه زده، چطور از حقیقت واحده صادر شد؟

و اگر به وحدتش صدمه نزده است، چطور از او کثرات صادر شد؟

۱- [تجرید الاعتقاد، الفصل الرابع فی الجواهر المجرده، ص ۱۵۵.]

وَ بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلی أَزَلِیَّتِه»

استدلال به أزلیت خداوند از طریق حدوث خلق

»

استدلال به أزلیت حضرت حق از طریق حدوث خلق در این جمله شریفه حدوث موجودات مفروغ عنه گرفته شده و از حدوث موجودات أزلی بودن خداوند متعال اثبات شده و در مورد حدوث عالَم نوشتار مستقلی تدوین شده که در آن به تفصیل (با توجّه به همه مسائل اصطلاحی) بحث شده است و در اینجا به اختصار یادآوری می شود، که حدوث به معنای مسبوق به عدم بودن جهان (نه حدوث ذاتی که در اصطلاح آمده که با قدمت و مسبوق بعدم نبودن سازگار می باشد مانند لوازم شئی که قدیم فرض شود) از ضروریات أدیان الهی است همان طور که جناب شیخ أنصاری رحمه اللّه علیه در بحث قطع رسائل متذکّرند(۱) و مدارک وحیانی از قرآن و حدیث در این مورد از حدّ تواتر گذشته است و تعبیرهائی چون «بدع» و «انشاء» و «جعل» و «خلق» و «بدأ» و مانند اینها به خوبی روشن گر این مطلب است. به عنوان نمونه به چند آیه و روایت متذکّر می شویم.

۱- [و کلّما حصل القطع من دلیل نقلی مثلُ القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زماناً فلا یجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلیّ. فرائدالاصول ج ۲۲/۱. روشن است که مقصود از حدوث زمانی مسبوق به عدم واقعی بودن است.].

۱ قال اللّه تبارک و تعالی: «بَدیعُ السَّمواتِ وَ الأرْضِ وَ اذا قَضی أمْراً فَاِنّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکونُ»(۱)

۲ قال اللّه تبارک و تعالی: «اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی خَلَقَ السَّمواتِ و الأَرْضَ و جَعَلَ الظُّلُماتِ و النُّورَ»(۲)

۳ قال اللّه تبارک و تعالی: «قُلْ سِیرُوا فِی الأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ یُنْشِیءُ النَشْأَهَ الاخِرَهَ اِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ».(۳)

۴ قال علی علیه السلام: لَمْ یَخْلُقِ الأَشْیاءَ مِنْ اُصُولٍ أَزَلیَّهٍ وَ لا مِنْ أَوائِلَ أَبِدیَّهٍ بَلْ خَلَقَ ما خَلَقَ فَأَقامَ حَدَّهُ.(۴)

۵ قال علی علیه السلام: الحمدللّه الذی لا تدرکه الشواهد، و لاتحویه المشاهد، و لاتراه النواظر، و لا تحجبه السواتر، الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علی وجوده... مستشهد بحدوث الأشیاء علی أزلیّته.(۵)

۶ فی دعاء لیله إحدی و عشرین من شهر رمضان: لا اله الّا اللّه مدبّر الاُمُور، و مصرّف الدهور، و خالق الأشیاء جمیعاً بحکمته داله علی أزلیّته و قدمه (الدعاء)(۶)

۱- [البقره/ ۱۱۷.]

۲- [الانعام/ ۱.]

۳- [العنکبوت/ ۲۰.]

۴- [نهج البلاغه،به ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۵۲۱ /.۱۶۲.]

۵- [بحارالانوار، ج ۲۶۱/ .۴، ح ۹.]

۶- [بحارالانوار،ج ۱۷۳ /.۵۷، ح ۱۲۴.]

ص: ۵۹

و نیز اگر قدیمی غیر از حضرت حق متعال فرض شود اگر این قدیم که مسبوق به عدم نیست وجودش از خودش نباشد و وجود به او داده شده باشد که خُلف فرض است و اگر وجودش مسبوق به عدم نیست (که فرض هم همین است) پس وجودش از خود اوست و آنچه وجودش از خودش می باشد واجب است نه ممکن، لذا حادث نخواهد بود. و به این استدلال در خطبه شریفه حضرت أمیرالمؤمنین علیه السلام اشاره شده است ... و لو کان قدیماً لکان الهاً ثانیاً... .(۱) و حدوث موجودات، از توجه به تغییر و تغیّر موجودات و از طریق شکل و مقدار داشتن آنها، به خوبی ثابت می گردد.

امّا مطلب دوّم:

در جمله شریفه فوق «و بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلی أَزَلیَّتِهِ». أزلیّت و قدمت حضرت حق بیان شده است و از حدوث عالَم به أزلیّت حضرت حق استدلال شده است. بیان استدلال:

روشن است که هر آن چه حادث است مسبوق به عدم بوده و بعداً موجود شده لذا نیازمند به موجِد می باشد. حال موجِد

مفروض، اگر خود حادث و موجِد نباشد مطلوب ثابت می شود و همان ذات واجب الوجود و موجِد حقیقی خواهد بود. و امّا اگر آن موجِد مفروض خود حادث و موجَد باشد باز نیازمند به موجِد خواهد بود و همچنان ادامه پیدا می کند تا بی نهایت، و این تسلسل است و

۱- [بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۳۰، ح ۶.]

ص: ۶۰

تسلسل باطل می باشد. پس موجَد باید منتهی شود به موجِدی که حادث نیست. بنابراین استدلال، ثابت شد خداوند که موجِد و خالِق این عالَم حادث است خود حادث نیست بلکه أزلی است.

ص: ۶۱

«وَ بِاشْتِباهِهِمْ عَلی أَنْ لا شِبْهَ لَهْ»

خداوند از هر شباهتی با مخلوقات منزّه است

اشاره

خداوند از هر نوع شباهتی با مخلوقات مبرّی و منزّه است دو تقریر در توضیح جمله فوق بیان شده است.

تقریر اوّل:

همه أشیاء چون حادثند موجِدی دارند، پس همه أشیاء در داشتن موجِد شبیه هم هستند. ولی خداوند متعال چون أزلی و غنیّ بالذات است موجِد ندارد.

نتیجه:

الأشیاء شبیهٌ بعضها مع بعض فی الاحتیاج الی الموجِد و ثبت أنّه الموجِدُ الذی لاموجِدَ له فلا شبیه له.

تقریر دوّم:

بدیهی است که أشیاء بعضی با بعضی شباهت دارند. تمامی أشیاء در صفت محدود بودن و مقداری بودن شبیه هم هستند و شباهت آنها با یکدیگر لازمه اش محدود و معلول بودن آنها است زیرا شباهت داشتن شیئی با شیء دیگر لازمه اش داشتن ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است و لازمه اینها ترکیب است و لازمه ترکیب احتیاج است، اگر ذات مقدّس حضرت حق شبیهی داشته باشد لازمه اش نیز ترکیب و احتیاج است. پس برای حضرت حق شبیهی نیست چرا که خداوند متعال مرکّب و محتاج نیست.

ص: ۶۲

«و لا تَشْتَلِمُهُ المَشاعِرُ» حضرت حق محسوس واقع نمی شود یعنی دیدنی نیست و شنیدنی و چشیدنی و بوئیدنی و لمس شدنی هم نیست کمااینکه متصوَّر و معقول و متخیَّل هم نمی باشد چون هر آنچه که بخواهد حس به او برسد بایستی ذوالجهه باشد و حال آنکه حضرت حق ذوالجهه نیست پس مشاعر و حواس در ارتباط با او نخواهد بود. و هر آنچه که حسّ به او راه پیدا کند باید محدود باشد و حال آن که حضرت حق محدود نیست. «وَ لا تَحْجُبُه السَواتِر» یعنی:

هیچ پوشنده ای ذات حضرت حق را نمی پوشاند. زیرا که مستوربودن متوقف بر این است که آن شیء محدود و جسم باشد و ذات حضرت حق منزّه از اینها است. «لِإفتراقِ الصانِعِ و الْمَصنُوعِ و الحادِّ وَالَمحْدُودِ و الرَبِّ و الْمَربُوبِ». این عبارت دلیل برای فقرات قبلی است. و خلاصه این عبارت تباین کلّی بین حضرت حق و مخلوقات است. و این که هیچگونه سنخیتی در حقیقت بین صانع و مصنوع نیست، زیرا صانع قائم بالذات است و مصنوع قائم بالغیر و همچنین هیچ شباهتی بین اندازه زننده و اندازه داده شده وجود ندارد و نیز هیچگونه تجانسی بین ربّ و مربوب نیست،

ص: ۶۳

همانطور که بطور مشروح در بحث سنخیّت و عدم سنخیّت مطرح شد.(۱) «الأَحَدُ بِلا تَأْوِیلِ عَدَدٍ» در آیات قرآن و روایات و خُطَب به خدای سبحان، هم إطلاق «أحد» و هم إطلاق «واحد» شده است.

۱ قال اللَّه تعالی : «قُلْ هُوَاللَّهُ أحَدٌ».

۲ قال أمیرالمؤمنین علیه السلام: واحدٌ لابِعَدَدٍ و دائِمٌ لابِأَمَدٍ(۲) از أحادیثی که مناسب است در مورد این جمله مطرح شود، حدیث مشهور آن اعرابی است که در جنگ جمل از أمیرالمؤمنین علیه السلام درباره واحد بودن خداوند پرسش کرد. این حدیث در کتب مختلف حدیثی آمده است و از نکات قابل توجهی برخوردار است. إنّ أعرابیّاً قام یوم الجمل إلی أمیرالمؤمنین علیه السلام فقال:

یا أمیرالمؤمنین أتقول أنّ اللّه واحد؟

قال:

فحمل الناس علیه و قالوا:

یا أعرابی أماتری ما فیه أمیرالمؤمنین مِن تَقَسُّمِ القَلْب؟

فقال أمیرالمؤمنین علیه السلام:

دَعُوه فإنّ الّذی یریده الأعرابیّ هو الّذی

۱- [به کتاب سنخیّت تألیف استاد معظّم مراجعه فرمائید.]

۲- [نهج البلاغه به شرح و ترجمه فیض الإسلام، فرازی از خطبه ۲۲۷، ص ۷۷۳ و در بعضی دیگر از نسخ نهج البلاغه خطبه ۱۸۵.]

نُریده من القوم، ثم قال:

یا أعرابی إنّ القول فی أنَّ اللَّه واحد علی أربعه أقسام؛ فوجهان منها لا یجوزان علی اللَّه عزَّوجل، و وجهان یثبتان فیه فأمّا اللّذان لا یجوزان علیه فقول القائل:

واحد یقصد به باب الأعداد فهذا ما لا یجوز،لِأَنَّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الأعداد أما تری أنه کفر من قال إنّه ثالث ثلاثه، و قول القائل:

هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لایجوز لِأنّه تشبیه و جلَّ ربّنا و تعالی عن ذلک، و أمّا الوجهان اللّذان یثبتان فیه فقول القائل:

هو واحد لیس له فی الأشیاء شبه کذلک ربّنا، و قول القائل:

إنّه عزَّوجلَّ أحدیُّ المعنی یعنی به أنَّه لا ـ ینقسم فی وجود و لا ـ عقل و لا وهم کذلک ربّنا عزَّوجلَّ.(۱) مرحوم علامه مجلسی (رحمهاللَّه علیه) حدیث را چنین توضیح داده اند:

بیانٌ:

التَقَسُّم:

التفرّق، و المعنی الأوَّل المنفیّ هو الوحده العددّیه بمعنی أنْ یکون له ثان من نوعه، و الثانی أنْ یکون المراد به صنفاً من نوعٍ، فإنَّ النوع یطلق فی اللغه علی الصنف، کذا الجنس علی النوع، فاذا قیل لِرُومیٍّ مثلاً: هذا واحد من الناس بهذاالمعنی یکون المعنی أنَّ صنف هذا صنف من أصناف الناس، أو هذا من صنف من أصنافهم، و یحتمل أنْ یکون المراد بالأوَّل الذی له ثان فی الإلهیّه، و بالثانی الواحد من نوع داخل تحت جنس فالمراد أنَّه یرید به أی بالنّاس أنَّه نوع لهذا الشخص، و یکون ذکر الجنس لبیان أنَّ النوع یستلزم الجنس غالباً فیلزم الترکیب من الأجزاء العقلیّه. و المعنیان المثبتان:

الأوَّل منهما إشاره الی نفی الشریک، و الثانی منهما الی نفی الترکیب. و قوله فی وجود أی فی

۱- [بحارالانوار، ج ۲۰۶/۳.]

الخارج .(۱) واحد دو گونه است:

۱ واحد عددی که این نوع در مورد حضرت حق إطلاق نمی شود زیرا که عدد قابل تکثّر است و چنین معنائی در مورد خداوند متعال درست نیست و فرمایش أمیرالمؤمنین علیه السلام (الأحَدُ بِلا تَأوِیل عَدَدٍ) به همین معنی توجّه دارد.

۲ واحد غیرعددی که قابل تکثّر نیست و چنین واحدی بر خداوند متعال اطلاق می شود. این جمله شریفه:

(الأحَدُ بِلاتَأوِیلِ عَدَدٍ) نصّ در این است که خدای تعالی از مقوله أعداد نیست، البته در دعای امام سجادعلیه السلام آمده است:

(لَکَ یا إلهی وَحْدانِیَّهُ العَدَدِ)(۲) و ظاهر این جمله شریفه این است که خداوند از مقوله أعداد می باشد. از آن جا که هم با أدلّه عقلی و هم نقلی ثابت است که:

خدای تعالی از مقوله أعداد نیست، لذا به طور حتم باید جمله «وَحْدانِیَّهُ العَدَدْ» را توجیه کنیم.

توجیه اوّل:

توجیه اوّل:

در ارتباط با أعداد شمارشهائی در کار است (البته اختلافی هست که آیا یک هم جزء اعداد است یا خیر) در عین حال همه آنچه معدود است متعدد است ولکن نفس مفهوم عدد وحدتی دارد که بر همه أعداد اطلاق می شود

۱- [بحارالأنوار، ج ۲۰۷/۳.]

۲- [صحیفه کامله سجادیّه، به ترجمه و شرح فیض الاسلام، دعاء ۲۸، فقره ۱۰، ص ۱۹۴.]

ص: ۶۶

و آن جهت وحدت که بر همه أعداد اطلاق می شود برای خداوند متعال هست و آن جهت تعدّد، نفی می شود. (لَکَ یا اِلهِی وَحْدانِیَّهُ العَدَدُ) یعنی وقتی واحد به خداوند اطلاق می شود به اعتبار نفس مفهوم عدد است نه آن جهت تعدّد که نسبت به معدود فرض می شود.

توجیه دوم:

توجیه دوم:

جمعی مبدأ هستی را عدد می دانند و می گویند:

یـک مبـدأ هستی است تو یـا الهی مالـک آن عـدد هم هستی، یعنی بر فرض نظر آنهایی که مبـدأ هستی را شـیئی که وحـدت عددی دارد می دانند باز هم تو یا الهی مالک آن عدد هستی.

ای: اللّهمَّ منک و عنک وحـدانیه العـدد الّذی توهّم بعض أنّ العـدد مبـدأ للعالم لا بل أنت مبـدأ العالم و جاعل العدد. البتّه این معنی بعید به نظر می رسد.

توجیه سوم:

توجیه سوم:

بعضی از شروح صحیفه سجادیه چنین توجیه کرده اند که:

این جمله، در مقام دفع یک شبهه است و آن شبهه این است که وقتی صفات مختلف را به خداوند نسبت می دهیم. مثل سمیع، بصیر و قـدیر یک نوع تعـدّدی در ذات حضـرت حق به نظر می آید و جمله «لَکَ یا إلهی وَحْدانِیَّهُ الْعَدَدِ» این توهّم را دفع می کند، یعنی هیچ نوع تعددی در ذات حق وجود ندارد، بلکه تعدّد به اعتبار مفاهیم است، این توجیه بهتر به نظر می رسد.(۱)

۱- [ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، شرح دعاء ۲۸، ج ۴، ص ۲۹۳ تا ص ۲۹۷.]

ص: ۶۷

توجیه چهارم:

توجیه چهارم:

بعضـی از فلاسـفه می گوینـد ما دو اطلاق برای وحدت عددی داریم. به یک اطلاق حضـرت حق در مقوله اعداد نیست و آن این است که مراد از وحـدت عـددی، تشـخّص عـددی باشـد، که در مقابل دو است که محـدود است و اما وحـدت عـددی به معنای وجود «منبسط لابشـرط» که در تمامی موجودات سـریان دارد نسبت به ذات حق صـحیح است و مسـتلزم محـدودیّت نیز نمی شـود. کـه ایـن «وجـود لابشـرط» در مراتـب مختلـف بلاـتعیّن جریـان دارد و مراد از «لَـکَ یـا إلهی وَحْـدانِیَّهُ الْعَـدَدِ» یعنی وحـدانیّتی که در ارتبـاط بـا أعـداد لایتنـاهی و مراتب لایتنـاهی که جـاری در همه آنها است، می باشـد. لکن این نظر مبتنی بر مبانی عرفان اصطلاحی و فلسفه است که آن مبانی مورد قبول نیست.

ص: ۶۸

«وَالخـالِقُ لاـبِمَعْنی حَرَکهٍ وَنَصَب، والسَّمیعُ لاـ بِأداهٍ، وَالْبَصـِیرُ لابِتَفْریقِ آلهٍ، وَالشّاهِـدُ لابِمُماسَّهٍ، وَالْبائِنُ لابِتَراخِی مَسافَهٍ، وَالظّاهِرُ لابِرُؤْیَهٍ، وَالْباطِنُ لابِلَطافَهٍ». ذات مقدس حضـرت حق خالق است ولی نه به این معنی که باید زحمتی بکشد و یا حرکتی کند، و خداوند متعال شـنوا است نه به وسـیله آلت شـنیدن و بینا است نه به این که مثلاً از چشم شعاعی صادر شود یا این که وسیله ای

بـاز شـود (ماننـد چشم) تـا بینشـی پیـدا شـود. و همه چیز را شاهـد است و لکن نه به لمس کردن، دور است از خلق نه به معنی فاصـله داشـتن از خلق، و ظاهر است نه این که دیده شود و باطن است نه این که مثل شـیء لطیفی که تعبیر به باطن شده است. این بیانات شـریفه مصّرِاً تـذکّر دهنـده این معنی است که با توجّه به این که بین خداوند و مخلوقات هیچ نوع تشابه و سـنخیّتی نیست ما به خداوند خالق، سـمیع، بصـیر، شاهد، بائن، ظاهر و باطن بودن را نسبت می دهیم ولی هیچ نوع شباهتی بین خالقیت، شنوایی، بینـایی، شـهود، جـدایی، آشـکار بودن و مخفی بودن خـدای تعـالی بـا مخلوق نیست. در حقیقت تنها راه معرفت ما به خداوند این است که آنچه مسـتلزم نقص است از او نفی کنیم و اما هرگز کیفیت این صفات را درباره خدای تعالی نمی فهمیم چرا که کیفیت و چگونگی درباره ذات باری تعالی معنی ندارد.

ص: ۶۹

بین خداوند موجودات بینونت کامل است

«بانَ مِنَ الْأَشْـیاءِ بالقَهْرِ لَها وَالْقُـدْرَهِ عَلَیْها، وَبانَتِ الْأَشْـیاءُ مِنْهُ بالخُضُوعِ لَهُ والرُّجُوعِ إلَیه». بین خداونـد متعال و موجودات بینونت کامل است این جمله در ارتباط با مسأله مهمّی است که در خُطَب شـریفه حضـرت و بیانات وارده از وحی کاملًا اصـرار بر آن مطلب می شود و آن این که بین حضرت حق و خلق بینونت است به تمام معنی و سنخیتی در کار نیست که به تفصیل در اوایل مباحث مربوط به عقایـد این بحث مطرح شده است. در این خطبه حضـرت می فرمایند بینونه بین ذات حضـرت حق و أشـیاء به صورت قاهریّت حضـرت حق بر أشـیاء است و أشـیاء مقهور حضـرت حقّ اند و بدیهی است که قاهر و مقهور نمی تواند شـیء واحـد و در حقیقت مشترک باشـند؛ زیرا که خداونـد متعـال حقیقت غنی بالـذّات و قائم بالـذّات و واجب الوجود است، و این برخلاـف موجودات است که فقیر بالـذّات و قائم بالغیر و ممکن الوجود هسـتند. «والرُّجُوعِ إلَیْه» در قرآن کریم درباره رجوع به خداوند متعال آیات متعددی هست، مثل:

ص: ۷۰

۱ «وَ اَلَیْهِ المَصِیرُ».(۱)

۲ «وَ إلَیَّ المَصِیرُ».(۲)

۳ «وَ إلَی اللَّهِ الْمَصِیرُ».(۳)

۴ «وَ إلَیْنا الْمَصِیرُ».(۴)

۵ «إلی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورِ».(۵)

۶ «إنَّا للَّهِ وَإنَّا إلَیْهِ راجِعُونَ».(۶)

۷ «إلَیْهِ مَرْجِعُکُمْ جَمیعاً».(۷) براسـاس مبـانی خاص عرفان اصـطلاحی این آیات را چنین معنی کرده انـد که أشـیاء از خـداوند

متعال تنزّل پیدا کرده، و می گویند:

قوس نزول، و قوس صعود داریم یعنی أشیاء از حضرت حق تنزّل پیدا کرده در عوالم مختلف و بعد هم باز صعود پیدا می کنند به سوی حضرت حق و إنَّا للّٰه را معنی می کنند به إِنَّا مِنَ اللَّه، در بعضی از نوشته های عرفاء تصریح شده که موجود ضعیف فانی در موجود

۱- [المائده /۱۸.]

۲- [الحج /۴۸.]

۳- [آل عمران /۲۸.]

۴- [ق /۴۳.]

۵- [الشوری /۵۳.]

۶- [البقره /۱۵۶.]

۷- [یونس /۴.]

قوی تر می شود و آن فانی در موجود أقوی می شود همچنین تا فانی می شود در ذات اللَّه.(۱) و لکن این معنی مبتنی بر أصاله وجود و وحدت وجود است حال یا به صورت تطوّر در وجود و یا تشکیک در وجود و این مبانی عقلاً و نقلاً مخدوش است و در بحث سنخیت کاملاً بحث کردیم. و این معنی در مورد رجوع به حضرت حق (قوس صعود و نزول) عقلاً و نقلاً مخدوش است. أمّا عقلاً: زیرا که بنابر چنین معنایی باید منکر ممکن الوجود شد چه این که وقتی یک حقیقت است و تنزّل می کند بعد هم صعود دارد همه این مراحل سنخ یکدیگرند و یک حقیقت اند و بینونتی در کار نیست بلکه رجوع إلی الحق است و شروع از حق است، نتیجتاً هر چه هست خود حق است و نمی شود گفت:

مرتبه ای ممکن الوجود، و مرتبه ای واجب الوجود. زیرا مرتبه ممکن یعنی در ذاتش نیاز است، و مرتبه واجب یعنی در ذاتش بی نیازی است. و این تناقضی روشن و آشکار است. أمّا نقلاً: تمام آن چه که در قرآن و حدیث هست در جهت اثبات دوئیت است، یعنی یک وجود فقیر نیازمند مخلوق مُظلَم بالذّات که مخلوق و مجعول و موجَد است و یک وجود غنی قائم بالذّاتی که اصلاً سنخیّتی با موجودات ندارد، بلکه بین این وجود غنی بالذّات با موجودات بینونت کامل است.

۱- [روح مجرد، بخش پنجمین، سفر دو ماهه، ص ۱۹۰.]

و أمّا معنی آیاتی که اشاره به رجوع به پروردگار عالم دارد از خود قرآن فهمیده می شود:

«إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»(۱) به سوی اوست رجوع شما و سپس کارهای شما به شما خبر داده می

شود. و اما در مورد آیه «إنّا للَّهِ وَإنَّا إلَيْهِ راجِعُونَ»(۲) : إنّـا من اللَّه نیست تا این که معنی مورد نظر عرفاء را برسانـد بلکه إنَّا لِلَّه است و بیانگر این که ما ملک خداوند متعال هستیم نه این که از او هستیم به آن معنایی که توضیح داده شد. بالنتیجه: إلى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ معنایش قوس صعود و نزول نیست و از نظر عقلی مخدوش و از نظر نقلی هم أساس مکتب وحی بر این است که خالقی هست و مخلوقی، و آمری هست و مأموری، تکلیف کننده ای هست و تکلیف شده ای. و حال آنکه اگر همه چیز یک چیز باشد و تشئّنات و تطوّرات او، دیگر مسأله تکلیف و أمر و نهی همه اش لغو خواهد شد. و دیگر بهشت و جهنّم معنایی ندارد.

۱- [المائده، / ۱۰۵.]

۲- [البقره /۱۵۶]

ص: ۷۳

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ، عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ، فَقَد أَبْطَلَ أَزَلَه»

توصیف خداوند به صفات زائد بر ذات جایز نیست

توصیف حضرت حق به صفات زائد بر ذات جایز نیست. هر کسی خداوند را به اوصاف زاید بر ذات توصیف کند او را محدود کرده است، زیرا صفت و موصوف یکدیگر را محدود می کنند و کسی که خدای را محدود کند او را در شمارش آورده است؛ زیرا در این صورت خداوند یک، و صفت او دو می شود و کسی که خدا را معدود کند أزلیّت او را باطل کرده است زیرا هر معدودی محدود است و هر محدودی معلول است و هر معلولی هم حادث می باشد و حادث ازلی نیست. در خطبه دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز قریب به همین استدلال آمده است:

«أوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وَكَمالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمالُ تَوْحِيدِهِ الْإخْلاصُ لَهُ، وَكَمالُ الْإخْلاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ، لِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أنَّها غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَيْرُ الصِّفَه، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أشارَ إلَيْهِ، وَمَنْ أشارَ إلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ».(۱) و حضرت امام رضاعلیه السلام نیز در خطبه ای فرمودند:

«أَوَّلُ عِبادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُه وَ أَصْلُ مَعْرِفه اللَّهِ تَوحِيدُه وَ نِظامُ تَوحِيدِ اللَّهِ نَفيُ

۱- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه اول، ص ۲۳.]

ص: ۷۴

الصِّفاتِ عَنه، لِشهادِةِ العُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَهٍ وَ مَوصُوفٍ مَخْلُوقٌ و شَهادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَه خالِقاً لَيْسَ بِصِفَهٍ وَ لامَوصُوفٍ و شَهادَةِ كلِّ صِفَهٍ وَ مَوصُوفٍ بِالإقْتِرانِ وَ شَهادَةِ الإقْتِرانِ بِالحَدَثِ وَ شَهادَةِ الحَدَثِ بِالإمْتِناعِ مِنَ الأَزَلِ المُمْتَنِعِ مِن الحَدَثِ...»(۱) از این

عبارات به خوبی فهمیده می شود که توصیف حضرت حق درست نیست و لکن از طرفی خود همین خطبه ها از همان ابتدا توصیف حضرت حق است که می فرماید:

«الْحَمْدُللَّهِ الدَّالِّ عَلی وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ». و می فرماید:

«الْأَحَدُ بِلاتَأْوِیلِ عَدَدٍ وَالْخالِقُ لابِمَعْنی حَرَکَهٍ وَنَصَبٍ وَالسَّمیعُ لابِأَداهٍ وَ...». اینها همه توصیف پروردگار است و در قرآن کریم نیز خداوند متعال فراوان توصیف شده مانند: علیمٌ، قدیرٌ، عالمٌ، قادرٌ، حیٌّ و... پس چطور در این خُطَب نهی از توصیف پروردگار شده است؟

گوئیم:

توصیف به گونه ای که ممکنات به آن توصیف می شوند از جوارح و أعضاء و... که مُجَسِّمِه گرفتار آن هستند، مثلاً برای خداوند ید و عین به معنی ظاهری قائلند باطل و منهیٌ عنه است.

و نیز توصیف حضرت حق به صفات زائد بر ذات توصیف منهیٌ عنه و باطل است.

۱- [توحید صدوق، باب دوم باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲، ص ۳۵.]

ص: ۷۵

البته توصیف حضرت حق و صفات را عین ذات پروردگار متعال بدانیم توصیف صحیح و بجا است. به روش دیگری نیز برای عدم جواز توصیف ذات حق، نیز می توان استدلال نمود.

تقریر استدلال:

خداوند را بر صفات زائده بر ذات نمی توان توصیف کرد، زیرا آن صفت یا معلول خود موصوف است، و یا معلول علّت خارجی است؛ در صورت دوم، آن معلول خارجی یا در رتبه موصوف است، که تعدّد واجب لازم آید، و یا در رتبه مقدم بر او است، که نفی أزلیّت موصوف می شود، و اگر صفت معلول خود موصوف باشد در این صورت یا موصوف در حالتی که واجد وصف بوده است صفت را بوجود آورده، که تحصیل حاصل و لغو است، و یا در حالتی که فاقد آن صفت کمال است، آن صفت را بوجود آورده است این نیز محال است زیرا معنی ندارد چیزی که کمالی را ندارد آن کمال را ایجاد کند.

ص: ۷۶

«وَمَنْ قالَ کَیْفَ؟، فَقَدِ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قالَ أَیْنَ؟

فَقَدْ حَیَّزه»

خداوند را مکان و زمانی نیست

خداوند را مکان و زمانی نیست

در این عبارت حضرت می فرمایند:

کیفیت در مورد حضرت حق صدق نمی کند، یعنی علاوه بر اصل هستی اگر بخواهیم مانند موجودات و اشیاء چگونگی برای خداوند متعال تصوّر کنیم چنین کیفیتی برای حضرت حق وجود ندارد، چه کیف محسوس و چه غیر محسوس؛ چون همه اینها لازمه امکان و از اوصاف ممکنات است و توصیف حضرت حق به اوصافِ ممکن جایز نیست. و همچنین برای حضرت حق مکان هم نیست چون اگر برای خداوند مکانی باشد بایستی در جهتی باشد و لازمه در جهت بودن جسم بودن است و لازمه جسم بودن محسوس و محدود بودن است و اگر چنین باشد نیازمند به علّت خواهد شد و نیاز هم نقص است و نقص هم در ذات حضرت حق راه ندارد.

ص: ۷۷

«عالِمٌ إِذ لامَعْلومَ، وَ رَبٌّ إذ لامَرْبُوبَ، وَ قادِرٌ إِذْ لا مَقْدُورَ»

خداوند بدون وجود معلوم عالِم است

اشاره

خداوند بدون وجود معلوم عالِم است این که گفته می شود حضرت حق عالم است، این گونه نیست که باید معلومی باشد تا گفتن عالم به خداوند متعال صحیح باشد و معنی داشته باشد. و همچنین لازم نیست مقدوری وجود داشته باشد تا به حضرت حق قادر گفته شود. و همچنین لازم نیست مربوبی وجود داشته باشد تا به حضرت حق رب گفته شود . «لامعلوم و لامقدور ولامربوب ولکن هو عالم و ربٌ و قادر». این بخش گفتار حضرت، بسیاری از مبانی عقلی بشری را ردّ می کند. و همین مضمون در روایات متعدّده ای وارد شده است. عن حمّاد بن عیسی، قال:

سألت أبا عبداللّه علیه السلام فقلت:

لم یزل اللّه یعلم؟

قال:

أنّی یکون یعلم ولامعلوم قال قلت:

فلم یزل اللّه یسمع؟

قال:

أنّی یکون ذلک ولامسموع، قال:

قلت:

فلم یزل یبصر؟

قال:

أنّی یکون ذلک و لامُبصَر قال:

ثم قال:

لم یزل اللّٰه علیماً سمیعاً بصیراً ذاتٌ علّامةٌ سمیعةٌ بصیرةٌ.(۱) درباره علم حضرت حق، اقوال مختلفی وجود دارد، علامه طباطبایی در این

۱- [توحید صدوق باب یازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۲، ص ۱۳۵.]

مورد ده قول را نقل کرده و بعد از نقد آنها، نظریه خویش را بیان داشته اند.

قول اول:

این است که خدای تعالی، علم به موجودات قبل از خلقت آنها ندارد، زیرا خدای تعالی أزلی است و ماسِوی اللّٰه حادث هستند. آقای طباطبائی در مقام جواب فرموده اند:

علم أزلی به معلول، مستلزم آن نیست که معلول با وجود خاصش از أزل موجود باشد.

قول دوم:

که منسوب به معتزله است این است که ماهیّات در ظرف عدم ثبوت دارند و علم خدای تعالی به ماهیّات به خاطر همان ثبوت است.

جواب:

این نظر نیز مردود است، زیرا لازمه این قول ثبوت معدومات است، یعنی در ظرف عدم ماهیت فرض شده که ماهیت وجود هم ندارد و این تناقض است که در عین این که وجود نداشته باشد ثابت باشد و علاوه بر این أصلاً ثبوت با عدم سازگار نیست.

قول سوم:

که به صوفیّه نسبت داده شده، این است که:

برای ماهیّات ثبوت علمی است. یعنی قبـل از تحقق ماهیـات برای آنها ثبوت علمی است یعنی ماهیات ممکنه یک ثبوت علمی دارنـد و یک ثبوت خارجی، قبل از این ثبوت خارجی آن ثبوت علمی که دارند علم به آن ثبوت علمی هست و بالنتیجه با آن علم به ثبوت علمی علم به أشـیاء قبل از ایجاد خواهد بود. و این نظر را آقای طباطبائی بدین ترتیب رد می کنند: که بنابر أصاله الوجود و اعتباریت ماهیّات هر گونه ثبوتی برای ماهیات قبل از

ص: ۷۹

وجود عینیشان منفی است.

قول چهارم:

که از افلاطون نقل شده، این است که:

خداونـد علم به مُثُـل و مفارقات نوریّه از ماده دارد و آن مُثُل واجـد جمیع کمالات موجودات خارجیه هسـتند و چون حضـرت حق به آن مُثُل علم دارد در حقیقت به تمامی موجودات که بعداً مخلوق می شوند، علم دارد. اشکالی که به این نظریّه نیز وارد است این است که:

مُثُل خود نیز مخلوقند، لذا قبل از خلقت مُثُل برای حضرت حق؛ علمی نیست و اگر گفته شود مُثُل قدیم هستند باز می گوییم:

آن مُثُل که در مرتبه ذات حضـرت حق نیسـتند پس در مرحله ذات، خداونـد دارای علم نیست. پس ذاتی خالی از کمال علمی خواهد بود و این فرض باطل است و مستلزم خلف است و علاوه بر این ما دلیلی بر ثبوت مُثُل نداریم.

قول پنجم:

که منسوب به شیخ إشراق می باشد، این است که:

تمـامی موجودات مـادّی و مجرّد نزد حضـرت حق، به علم حضوری حاضـرند و هیـچ غیبـتی بین موجودات و خداونـد نیست و همین حضور علم تفصیلی خداوند متعال به اشیاء می باشد. این نظریّه نیز از جهاتی مورد اشکال است.

اشکال اوّل:

علم حضوری نسبت به مادیّات معنی ندارد.

اشکال دوّم:

با توجّه به این که مخلوقات یکی پس از دیگری خلق می شوند قبل از خلقت اشیاء، باید خداوند را خالی از علم فرض کرد و این سخن تنها

ص: ۸۰

برای تصویر علم تفصیلی حضرت حق در مرتبه اشیاء کافی است و لذا طبق این نظر همانند قول چهارم خداوند در مرتبه ذات فاقد کمال علمی خواهد بود.

قول ششم:

که منسوب به ثالیس ملطی می باشد این است که خداوند صادر اوّل (عقل اوّل) را خلق کرده است و به آن علم دارد و صادر اوّل به بقیه موجودات علم دارد و همچنین حضرت حق به وسیله صادر اوّل علم به بقیه موجودات دارد به این معنی که صور أشیاء در عقل اوّل نقش می بندد.

جواب:

أولاً باز هم علم قبل از ایجاد نشد بلکه این تصویر علم به أشیاء است بعد الإیجاد، علاوه بر این که نسبت به غیر از عقل اوّل هم باز علم مع الواسطه می شود.

ثانیاً:

لازمه این قول نیز علم به صور است نه علم به خود اشیاء.

قول هفتم:

این است که معلول اوّل به معالیل بعد تفصیلاً علم دارد و خداوند به اجمال به معلول ثانی علم دارد و فیه مافیه.

قول هشتم:

که منسوب به فرفوریوس است، براساس اتحاد عاقل و معقول اتّخاذ شده است، یعنی خداوند براساس اتّحاد عاقل و معقول به اشیاء علم دارد. ما در محل خودش اتّحاد عاقل و معقول را نفی کرده ایم. بعلاوه این قول کیفیت علم حضرت حق را به اشیاء بیان می کند و علم خدا را به اشیاء قبل از اشیاء تبیین نمی کند.

قول نهم:

بعضی از متأخّرین گفته اند:

چون علم به علّت، علم به معلول است، لذا خداوند متعال چون به خود علم دارد در حقیقت به معلول هم علم دارد و

ص: ۸۱

لکن علم اجمالی. در جواب می گوییم:

بنابر این نظریّه، اولاً باید گفت خداوند در مرحله ذات علم تفصیلی ندارد. بلکه علم اجمالی دارد و ثانیاً مسئله صُوَر مُرْتَسِمه و إرتسام مطرح می شود که مورد قبول نیست.

قول دهم:

که به مشّاء نسبت داده شده این است که:

علم خداوند عنایی است. یعنی ذات مقدس حضرت حق به صور اشیاء علم داشته و آنچنان عنایت دارد که نفسِ این علمش اشیاء را ایجاد می کند.

جواب:

باز هم بنابراین نظریه علم قبل از ایجاد وجود ندارد به معنای واقعی.(۱)

قول یازدهم:

نظریه مختار صاحب بدایه الحکمه که همان نظریه آخوند ملّاصدرا می باشد این است که چون ذات حضرت حق صرف وجود است و وجودِ صِرف است و حدّ و نهایتی برای او نیست، لذا همه کمالات موجودات نیز در او متحقق است و او واجد همه کمالات است. پس بر هر چیزی آگاه است، منتهی چون حضور مجرّدات در نزد حضرت حق بلامانع است و صور مجرّده مادیّات نیز در نزد او حاضر است، بنابراین صحیح است گفته شود که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به موجودات دارد، علم اجمالی به خاطر بساطتی که در حضرت حق است که به خاطر آن بساطت صرف الوجود است و علم تفصیلی دارد چون بر همه آنها آگاه است. عبارت بدایه الحکمه در مورد علم حضرت حق:

۱- [بدایه الحکمه، بخش دوازدهم، فصل پنجم، ص ۱۶۶ ۱۶۴.]

ص: ۸۲

الفصل الخامس فی علمه تعالی: قد تقدم: أنّ لکل مجرّدٍ عن المادّه علماً بذاته لحضور ذاته عِند ذاته و هو علمه بذاته. و تقدّم أیضاً أنّ ذاته المُتعالیّه صرف الوجود(۱) الّذی لایحدّه حدّ ولایشذّ عنه وجود ولا ـ کمال وجودی فما فی تفاصیل الخلقه من وجود أو کمال وجودی بنظامها الوجودی فهو موجود عنده بنحو أعلی و أشرف، غیر متمیّزٍ بعضها من بعض فهو معلوم عنده علماً إجمالیّا فی عینِ الکشف التفصیلیّ. ثم إنّ الموجودات بما هی معالیل له قائمه الذوات به قیام الرابط بالمستقل حاضره بوجوداتها عنده فهی معلومه له علماً حُضوریّاً فی مرتبه وجوداتها المجرده منها بأنفسها والمادّیه منها بصورها المجرده. فقد

تحقّق:

أنّ للواجب تعالی علماً حضوريّاً بذاته، وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بالأشياء فی مرتبه ذاته قبل إيجادها و هو عين ذاته وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بها فی مرتبتها و هو خارجٌ من ذاته، و من المعلوم أنّ علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.(۲) با دقت در اقوال فوق می يابيم كه لازمه بعضی از اين اقوال نفی علم حضرت حق تعالی قبل از ايجاد اشياء، و لازمه بعضی ديگر، حضور صور أشيا با خداوند تعالی است، حال يا به صورت اعيان ثابته و يا به صورت ماهيات ممكنه مستجنّه

۱- [البتّه بنابر مبنای أصاله الوجود و وحدت وجود.]

۲- [بدايه الحكمه، بخش دوازدهم، فصل پنجم، ص ۱۶۳و۱۶۴.]

ص: ۸۳

و يا به عنوان صور اشياء در ذات. البتّه اين صور را در رتبه حضرت حق قرار نداده اند، ولی آنها را قديم می دانند كه چنين نظری نيز مخدوش است چون كه با حضرت حق چيزی را قرار داده اند. آقای طباطبايی بعد از بيان ده قول در علم خدای تعالی و ردّ يكايك آنها نسبت به علم خدای تعالی قائل به علم اجمالی در عين علم تفصيلی و علم تفصيلی در عين علم اجمالی شده اند. اشكال عمده ای كه به تمامی اين اقوال وارد است اين است كه تمامی اين اقوال در مقام بيان نوع و كيفيت علم حضرت حق هستند، در حالی كه بيان كيفيت و چگونگی، برای علم خدای تعالی خارج از حدّ شناخت مخلوق است و اساساً كيفيت و چگونگی درباره ذات خدای تعالی و هر آنچه ذاتی حق است بی معنی است. مطابق آيات و روايات و عقل، مخلوق نمی تواند درباره ذات خالق، تفكّر كند. مدارك وحی درباره علم خداوند متعال با توجّه به اختلاف شديد بين فحول علماء و حسّاسيت اين نوع بحثها، برای اطمينان كامل از بدست آوردن نتيجه صحيح، به مدارك وحی رجوع می كنيم. با رجوع به قرآن كريم به راحتی می يابيم كه خداوند قبل از وجود اشياء به آنها علم دارد.

ص: ۸۴

آيات مربوط به علم حضرت حق در قرآن

۱ «وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لايَعْلَمُها إلاّ هُوَ وَ يَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَهٍ إلاّ يَعْلَمُها وَلا حَبَّهٍ فِی ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَلارَطْبٍ وَلايابِسٍ إلاّ فِی كِتابٍ مُبينٍ».(۱)

۲ «عالِمُ الْغَيْبِ فَلايُظْهِرُ عَلی غَيْبِهِ أحداً».(۲)

۳ «عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهادَهِ الْكَبيرُ الْمُتَعالِ».(۳)

۴ «يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلايُحيطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ الّا بِما شاءَ».(۴) لازم به ذكر است كه حضرت رضاعليه السلام جمله «وَ ما خَلْفَهُمْ» را به (ما لم يكن بعدُ)(۵) تفسير فرموده اند.

۵ «يَعْلَمُ ما يَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَما يَخْرُجُ مِنْها و ما يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَ ما يَعْرُجُ فِيها وَ هُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ وَقالَ الَّذينَ كَفَرُوا لاتأتِينا السَّاعَةُ قُلْ بَلی وَرَبِّی لَتَأْتِيَنَّكُمْ عالِمِ الْغَيْبِ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِی السَّمواتِ وَلافِی الْأَرْضِ وَلاأَصْغَرُ مِنْ ذلِكَ

۱- [انعام /۵۹.]

۲- [جن /۲۶.]

۳- [رعد /۹.]

۴- [بقره /۲۵۵.]

۵- [البرهان فی تفسير القرآن، ذيل آيه ۲۵۵ بقره ۲۴۰/۱، ح ۱.]

وَلا أَكْبَرُ الّا فِی كِتابٍ مُبينٍ».(۱) غيب شامل هر آنچه پنهان است می شود، چه بعداً به وجود آيد، چه به وجود نيايد. بنابراين يكی از مصاديق علم غيب خداوند، علم خدای تعالی به أشيا، قبل از خلقت أشياء خواهد بود. روايات در مورد علم حضرت حق آنچه كه بشر می تواند درک كند اين است كه خداوند جاهل نيست و امّا علم حضرت حق، چگونه است و كيفيت آن چيست، خارج از فهم و درک ماست و برای خداوند كيفيت و چگونگی نيست. با رجوع به روايات می يابيم:

خدای تعالی عالم به اشياء قبل از ايجادشان می باشد و علم حضرت حق قبل از أشياء با علم حضرت حق بعد از اشياء يكسان است، ولی كيفيت آن برای ما قابل فهم نيست. يعنی كيفيت علم حضرت حق به مخلوق بعد از ايجاد و قبل از ايجاد برای ما معلوم نيست، ما تنها هر چه كه باعث نقص شود از ذات حق نفی می كنيم، ولی ذات حق چگونه است و صفات ذاتی او چگونه هستند؛ برای ما مشخص نمی شود، و چون به وحی معتقديم در اين مورد اكتفا به مدارک وحی می كنيم:

۱- [سبأ /۲ و ۳.]

۱ در حديث مفصّلی حضرت امام رضاعليه السلام چنين می فرمايند:

... قلت:

جعلتُ فداک قد بقيت مسألهٌ قال:

هاتِ للّه أبوک. قلت:

يعلم القديم الشیء الَّذی لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟

قال:

ویحک إنّ مسائلک لصعبه، أما سمعت اللّه یقول:

«لَوْ کانَ فِیهما آلِهَهٌ إلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا» و قوله:

«وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ» و قال یحکی قول أهل النار:

«أخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً غَیْرَ الَّذی کُنَّا نَعْمَلُ» و قال:

«وَلَوْ رُدُّواْ لَعادُواْ لِما نُهُواْ عَنْهُ». فقد علم الشیء الّذی لم یکن أن لو کان کیف کان یکون.(۱)

۲ عن أبی الحسن علیّ بن موسی الرضاعلیه السلام:

قال:

سألته أیعلم اللّه الشیء الّذی لم یکن أن لو کان کیف کان یکون أو لایعلم إلاّ ما یکون؟

فقال:

إنّ اللّه تعالی هو العالم بالأشیاء قبل کون الأشیاء قال اللّه عزّ و جلّ:

«اِنّا کُنّا نَسْتَنْسِخُ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» و قال لأهل النار:

«وَلَوْ رُدُّواْ لَعادُواْ لِما نُهُواْ عَنْهُ وَإنَّهُمْ لَکاذِبُونَ» فَقد علم اللّه عزّ و جلّ أنّه لو ردّهم لعادو لما نهوا عنه و قال للملائکه لمّا قالوا:

«أَتَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَیَسْفِکُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قالَ إنّی أعْلَمُ ما لاتَعْلَمُونَ» فلم یزل اللّه عزّ و جلّ علمه سابقاً للأشیاء قدیماً قبل أن یَخلقها، فتبارک ربُّنا تعالی علوّاً کبیراً خلق الأشیاء و علمه بها سابق لها کما شاء کذلک لم یزل ربّنا علیماً سمیعاً بصیرا.(۲)

۳ عن عبداللّه ابن مُسْکان، قال:

سألت أباعبداللّه علیه السلام عن اللّه تبارک و تعالی

۱- [توحید صدوق، باب دوم، التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۸. ص ۶۴.]

۲- [توحید صدوق، باب دهم، العلم، ح ۸، ص ۱۳۲.]

أکانَ یعلم المکان قبل أن یخلق المکان، أم علمه عند ما خلقه و بعد ما خلقه؟

فقال:

تعالى اللّٰه، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنه و كذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان.(۱)

۴ عن محمّد بن مسلم عن أبی جعفرعلیه السلام قال:

سمعته يقول:

كان اللّٰه و لاشیء غيره، و لم يزل عالماً بما كَوَّنَ، فعِلْمُهُ به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوَّنَه. ،(۲)

۵ عن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبی الحسن علیه السلام يسأله عن اللّٰه عزّ و جلّ أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء و كوّنها، أولم يعلم ذلک حتّى خلقها و أراد خلقها و تكوينها، فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كوّن عند ما كوّن؟

فَوَقَّع علیه السلام بخطّه:

لم يزل اللّٰه عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء. ،(۳)

۶ عن الرضاعلیه السلام:

... له معنی الربوبيّه إذ لامربوب و حقيقه الإلهيّه إذ لا مألوه و معنی العالم و لامعلوم و معنی الخالق و لامخلوق و تأويل السمع ولامسموع ليس منذ خلق إستحقّ معنی الخالق و لا بإحداثه البرايا إستفاد معنی البارئيه .(۴) عبارت توحيد الاماميه در مورد علم خداوند

۱- [توحيد صدوق، باب دهم، العلم، ح ۹، ص ۱۳۲.]
۲- [توحيد صدوق، باب يازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۲، ص ۱۴۰.]
۳- [توحيد صدوق، باب يازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۳. ص ۱۴۱.]
۴- [توحيد صدوق، باب دوم، التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲، ص ۳۹.]

ص: ۸۸

آيهاللّٰه ملكی (رحمهاللّٰه عليه) مؤلّف كتاب توحيد الاماميّه در مورد علم حضرت حق می نويسند:

فتحصَّل من الآيات و الروايات الّتی أوردناها و ما لم نُورده فی هذا الباب أنّ اللّٰه سبحانه متفرّد و متوحّد بعمله علماً عيانيّاً و شهوديّاً بجميع ما سواه فی عرض سواء من دون إحتياج إلى رابط بينه و بين معلوماته من صُورٍ او مُثُلٍ، و أنّه تعالى مقدّس و منزّه عن الإفتقار بشیءٍ فی واقعيه العلم و حقيقته و تحققه، سواء كان فی مرتبه ذاته، أو فی مرتبهٍ متأخّرهٍ عن الذّات، أو كان الذّات علّه لوجود المعلوم من حيث كونه معلوماً، إذ المعلوم لاينحصر بالصُّوَر او المُثُل او الذات المنطويه فيها الكَثَرات، بل العلم كشفٌ

على الإطلاق من دون تقييد و إضافهٍ إلى شيء. فأتّضح أنّ الآيات الكريمه و الروايات المباركه تذكره و إرشاد إلى أنّ اللّه سبحانه كما أنّه علم و عيان للأشياء فى مرتبه وجودها، كذلك علم و عيان لها فى مرتبه عدمها، أى العلم بالأشياء و لا أشياء، و كذلك علم و عيان للأفعال و الحوادث صغيرها و كبيرها و هكذا الأعدام و الفرضيّات المستحيله و الممكنه.(۱)

ترک تعمق در ذات حضرت حق رسوخ در علم است

روایات زیر به ما می آموزد که ذات خداوند و صفات ذاتی او دارای کیفیت نیستند و فهم و درک حقیقت بدون کیفیت، خارج از فهم ما است و کسانی که

۱- [توحيد الإماميه، علمه تعالى فى الكتاب و السنه، ص ۲۷۴.]

ترک تعمّق در ذات حق نمایند، آنان راسخین در علم هستند.

۱ قال أميرالمؤمنين عليه السلام:

...وأعلم أنّ الرّاسخين فى العلم هم الّذين أغناهم اللّه عن الإقتحام فى السدد المضروبه دون الغيوب فلزموا الإقرار بجمله ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا:

«آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا» فَمَدَحَ اللّهُ عزّ و جلّ إعترافهم بالعَجْز عَنْ تَناول ما لم يُحِيطوا به علماً و سَمّى تَرْكَهُمْ التَعَمُّق فى ما لم يُكَلِّفهم البَحث عنه منهم رُسُوخا فاقتصرْ على ذلک، ولاتُقدّر عظمه اللّه [سبحانه] على قدر عقلک فتكون من الهالكين.(۱)

۲ عن عاصم بن حميد قال:

سُئل على بن الحسين صلوات اللّه عليه عن التوحيد فقال:

إنّ اللّه عزّ و جلّ علم أنّه يكون فى آخرالزّمان أقوام متعمّقون فأنزل اللّه تعالى:

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» والآيات من سوره الحديد إلى قوله:

«عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُور(۲) » فمن رَامَ وراءَ ذلک فقد هلک.(۳) به قرینه حدیث قبل کاملاً ـ معلوم می شود که تعمّق، تعریف و مدح نیست بلکه مذمّت است چرا که امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث قبل ترک تعمّق را رسوخ در علم معرفی فرمودند.

۳ قال على عليه السلام:

والكفر على أربع دعائم:

۱-[توحید صدوق، باب دوم، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۳، ص ۵۵.]

۲-[حدید / ۶]

۳-[تفسیر نورالثقلین، ذیل سوره اخلاص، ۷۰۶/۵.]

والشقاق، فمن تعمّق لم یُنب إلی الحقّ .(۱)

۴ عن العبد الصالح موسی بن جعفرعلیه السلام قال:

عِلْمُ اللّٰه لا یوصف منه بِأَین، ولا یوصف العلم من اللّٰه بکیف، ولا یفرد العلم من اللّٰه، ولا یُبانُ اللّٰهُ منه، و لیس بین اللّٰه و بین علمه حدّ.(۲) حضرت امام کاظم علیه السلام فرموده اند:

علم خداوند تعالی به کجا و چگونه، وصف نمی شود و بین علم خدای متعال و ذاتش انفکاک و جدایی نیست و محدودیتی بین ذات و علم باری تعالی وجود ندارد.

۵ قال علی علیه السلام:

... ما دلّک القرآن علیه من صِفَتِهِ فاتّبِعْهُ لِیُوصِلَ بینک وبین معرفته و أتمَّ به واستضِیءْ بنور هدایته، فإنّها نعمةٌ و حکمه اُوتیتهما فخُذْ ما اُوتیت وکُنْ من الشّاکرین، و ما دَلَّکَ الشیطان علیه ممّا لیس فی القرآن علیک فَرْضُهُ ولافِی سُنَّهِ الرّسول وأئمّهِ الهُدی أَثَرُهُ فَکِلْ عِلْمَه إلی اللّٰه عزّ و جلّ فإنّ ذلک منتهی حق اللّٰه علیک.(۳) حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

منتهی حق خداوند، بر بندگان، واگذار کردن علم به صفات پروردگار به خود حضرت حق است. از آن جا که علم بدون معلوم قابل تصوّر ما نیست، این سؤال مطرح می شود که خداوند قبل از ایجاد اشیاء آیا علم به اشیاء داشته است یا خیر؟

۱-[نهج البلاغه،به ترجمه و شرح فیض الاسلام. باب المختار من الحکم، شماره ۳۰، ص ۱۱۰۱.]

۲-[توحید صدوق، باب دهم، باب العلم، ح ۱۶. ص ۱۳۴؛ و بحارالانوار، ج ۴، ص ۸۶، ح ۲۲.]

۳-[توحید صدوق، باب دوم، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۳، ص ۵۵.]

معلوم شد که خداوند، عالم به أشیاء قبل از وجود آنها بوده است و علم او به أشیاء قبل از وجود أشیاء با علم او به أشیاء بعد از وجود آنها فرق نمی کند؛ البتّه ما نمی توانیم عالم بدون معلوم را تصوّر کنیم، ولی خیلی چیزها هست که ما نمی توانیم تصوّر کنیم. مانند ذات حق تعالی که ما نمی توانیم تصور کنیم ولی ذات مقدس حضرت حق وجود دارد. بر طبق روایات بیان کردیم

خداونـد همیشه عـالم، خالق و قادر بوده است. در این جا این اشـکال به نظر می رسـد که بـدین ترتیب، تمامی صـفات خـدای تعـالی را بایـد ذاتی دانست و جـایی برای صـفات فعل باقی نمی مانـد. در حالی که به عنوان مثال، خالق از صـفات فعل معرفی شده است و قابل سـلب می باشد ولی طبق روایات فوق، عالم از صفات ذات و غیرقابل سلب از خداوند می باشد. صفات فعل، صفاتی هستند که قابل سلب از خداوند می باشند. مثلاً صحیح است گفته شود:

اللّه تعـالی خَلَـق و لم یخلُق، ولی صـحیح نیست گفته شود، اللّه تعـالی علم و لم یعلم. بـدیهی است که خـالقیّت از صـفات فعل است ولی در روایات مـذکور، خالق از صـفات أزلی غیرقابل سـلب از ذات حق، فرض شده است. در مقام حل این اشـکال می گوییم:

اگر خـالق را بـا توجّه به تحقق مخلوق در نظر بگیریم از صـفات فعـل و قابـل سـلب است. ولی اگر حقیقت خـالقیت را در نظر بگیریم خداوند همیشه خالق است، حتی قبل از خلقت أشیاء. درباره علم که

ص: ۹۲

بی شـک صـفت ذاتی است نیز همین سـخن جاری است؛ یعنی اگر علم را با توجّه به تحقق معلومش در نظر بگیریم از صـفات فعـل می شود، ولی اگر حقیقت علم را در نظر بگیریم، از صـفات ذاتی و أزلی خـدای تعـالی است. حضـرت امـام صـادق علیه السلام در حدیثی به فرق بین خالق و یَخْلق و عالم و یعلم اشاره فرموده اند:

عن حماد بن عیسی قال:

سألت أباعبداللّه علیه السلام فقلت:

لم یزل اللّه یعلم؟

قال:

أنّی یکون یعلم و لامعلوم، قال:

قلت:

فلم یزل اللّه یسمع؟

قال:

أنّی یکون ذلک ولامسموع، قال:

قلت:

فلم یزل اللّه یبصر؟

قال:

أنّی یکون ذلک ولامبصَر، قال:

ثمّ قال:

لم یزل اللّه علیماً سمیعاً بصیراً، ذاتٌ علّامهٌ سمیعهٌ بصیرهٌ.(۱) یعنی اگر صفت سمع یا بصر را با توجّه به فعلّیتش لحاظ کنیم، بدون مسموع و مُبْصَر معنی ندارد، زیرا معنی ندارد بگوییم خدا می شنود و خدا می بیند و شیء مُبصَر و مَرئی وجود نداشته باشد ولی اگر این صفت را با توجّه به حقیقتش لحاظ کنیم، نیاز به متعلق نداشته و وصف أزلی خداوند است. در روایت فوق امام علیه السلام یعلم را نفی می کنند و می فرمایند:

«أنّی یکون یعلم ولامعلوم» (که مقصود علم بالفعل باشد) و لکن علیم بودن را از ذات حضرت حق سلب نمی کنند بلکه می فرمایند «لم یزل اللّه علیماً» که مقصود علم با توجّه به حقیقتش باشد.,</p> و همین حقیقت را حضرت امام صادق علیه السلام در روایت دیگری نیز فرموده اند.

۱- [توحید صدوق، باب یازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۲، ص ۱۳۵.]

ص: ۹۳

عن أبی بصیر قال:

سمعت أباعبداللّه علیه السلام یقول:

لم یزل اللّه جَلّ و عزَّ ربّنا و العلم ذاته ولامعلوم، و السمع ذاته و لامسموع، والبصر ذاته ولامُبصَر، و القدره ذاته ولامقدور، فلمّا أحدث الأشیاء و کان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم و السمع علی المسموع، و البصر علی المبصر، و القدره علی المقدور، قال:

قلت:

فلم یزل اللّه متکلّماً؟

قال:

إنّ الکلام صفه محدَثه لیست بأزلیّه، کان اللّه عزّ و جلّ ولامتکلم.(۱) در توضیح این فراز از حدیث شریف:

«فلمّا أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم» توجیهات متعدده ای بیان شده است.

۱ علامه مجلسی (رحمهاللّه علیه) در مرآه العقول فرموده اند:

وقع العلم على المعلوم، أی وقع على ما كان معلوماً فی الأزل و إنطبق علیه، و تحقّق مصداقه و لیس المقصود تعلّقه به تعلّقاً لم یكن قبل الإیجاد. أو المراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنّه حاضرٌ موجود، و كان قد تعلق العلم به قبل ذلک على وجه الغیبه، و أنّه سیوجد والتغیّر یرجع إلى المعلوم لا إلى العلم.(۲) مراد این است كه معلوم مصداق پیدا كرده است یعنی وقتی كه معلوم تحقق یابد، آنچه را كه خداوند از ازل می دانست تحقق یافته است و در نتیجه علم خداوند با خارج منطبق شده است.

۱- [توحید صدوق، باب یازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱، ص ۱۳۴ والاصول من الكافی، كتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ۱، ج ۱۰۷/۱.]

۲- [مرآه العقول، كتاب التوحید،باب صفات الذات، ج ۹/۲.]

مرحوم علّامه می فرمایند:

... و شاید مقصود این است علمی كه تعلق به غایب داشت، وقتی معلوم تحقق یابد، تعلق به حاضر می یابد.

۲ صاحب توضیح المراد در تعلیقه ای كه بر توحید صدوق دارند در ذیل این حدیث می نویسند:

(وقع العلم على المعلوم) أی فلمّا وجد الّذی كان معلوماً له تعالى فی الأزل إنطبق علمه على معلومه فی ظرف الوجود الخارجی لكون علمه حقّاً لاجهل فیه، و لیس معنى الوقوع التعلّق لأنّه قبل وجوده فكان قبل وجوده فی الخارج معلوماً، و یعبّر عن هذا الإنطباق بالعلم الفعلی فی قبال الذاتی... .(۱) كه منظور از «وقع العلم على المعلوم» یعنی تحقق المعلوم یعنی:

لم یكن فَوُجِد؛ نه این كه از اول علم به این معلوم نبوده و حالا علم پیدا شده، بلكه علم بوده قبل از وجود معلوم كما این كه بعد از وجودش علم هست منتهی این معلوم حال تحقق پیدا كرده است كه همان مضمون كلام مرحوم علامه مجلسی است و به علاوه اضافه كرده اند كه:

در ارتباط با آن موردی كه وقع العلم على المعلوم ای تحقق المعلوم این جا تعبیر می شود به علم فعلی یعنی از چنین انطباقی علم فعلیّت پیدا كرده نه این كه در علم تغییری پیدا شده بلكه به اعتبار معلوم گفته می شود علم فعلیّت پیدا كرده.

۱- [توحید صدوق، با تعلیقه مرحوم سید هاشم حسینی طهرانی، باب یازدهم، در پاورقی، حدیث اول، ص ۱۳۴.]

در مجموع از روایاتی که ذکر شد مطالب زیر استنتاج می شود:

۱ خدای تعالی علم به اشیاء قبل از تکوینشان دارد.

۲ علم حضرت حق به أشیاء قبل ایجادشان، با علم خداوند به اشیاء بعد از تحقق اشیاء، تفاوت نمی کند.

۳ «راسخون فی العلم» کسانی هستند که در این گونه بحثها وارد نشده و نظر ندهند و تفکّر و تعمّق در ذات حق تعالی ننمایند. این که خداوند عالم بدون معلوم است قابل درک ما نیست و خارج از قدرت درک و تفکّر ما است. و نفس اعتراف به عجز از درک ذات پروردگار و صفات ذاتیش، رسوخ در علم است.(۱)

۴ بین عالمٌ و یَعلَمُ فرق است. عالم بدون معلوم معنی دارد و اما یعلم بدون معلوم معنی ندارد، زیرا وقتی عالم گفته می شود نظر به واقعیت علم داشتن است و وقتی به یَعلَم تعبیر می شود نظر به دانستن چیزی بالفعل و محقق بودن آن است.

۵ بعد از تحقق معلوم علم بر معلوم واقع و منطبق می شود، یعنی خداوند آن چیزی را که می دانست تحقق بخشید.

۱- [مطابق روایات و برهان، واقعیت توحید این است که هر چه درباره خود و صفات خود درک می کنیم بگوییم خدا آن طور نیست. ما خداوند را به کیفیت نمی شناسیم، بلکه خداوند را به نفی تمامی صفات مخلوقات می شناسیم.]

ص: ۹۶

الحمدللّه الذی جعلنا من المتمسّکین بولایه أمیرالمؤمنین و الأئمّهعلیهم السلام

ص: ۹۷

فهرست منابع

۱ قرآن کریم

۲ أسفار (الحکمه المتعالیه)، لصدرالدین الشیرازی، ناشر، منشورات مصطفوی، قم.

۳ بحارالانوار، للعلّامه الشیخ محمّد باقر المجلسی قدس سره، طبع ایران.

۴ بدایه الحکمه، للسید محمّد حسین الطباطبائی، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرّسین بقم المشرّفه.

۵ البرهان فی تفسیر القرآن، للسیّد هاشم الحسینی البحرانی، ناشر: دارالکتب العلمیّه قم، تاریخ طبع: ۱۳۹۴ ه . ق، قطع رحلی.

۶ البیان فی تفسیر القرآن،للمحق الأکبر السیّد أبوالقاسم الموسوی الخوئی، ناشر: دارالثقلین، قم، الطبعه الثالثه، ۱۴۱۸ ه . ق.

۷ تجرید الاعتقاد، للمحقق الحکیم الشیخ أبی جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن نصیرالدین الطوسی، ناشر: مکتب الأعلام الاسلامی الطبعه الأُولی، ۱۴۰۷ ه.ق.

۸ تحف العقول عن آل الرسول،لأبی محمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه الحرّانی، ناشر: انتشارات کتابچی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳ ه. ش.

۹ تعلیقه علی نهایه الحکمه، لمحمّد تقی مصباح الیزدی، ناشر: مؤسسه فی طریق الحق (در راه

ص: ۹۸

حق)، قم، الطبعه الأولی، ۱۴۰۵ ه . ق.

۱۰ تفسیر المیزان، للسیّد محمّد حسین الطباطبائی، ناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات بیروت، الطبعه الثانیه، ۱۳۹۴ ه . ق.

۱۱ تفسیر فرات کوفی لأبی القاسم فرات بن ابراهیم بن فرات الکوفی، ناشر: مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، طهران الطبعه الأُولی، ۱۴۱۰ ه.ق.

۱۲ تفسیر مجمع البیان، للشیخ أبی علی الفضل بن الحسن الطبرسی، ناشر: انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۵ ه . ش.

۱۳ تفسیر نورالثقلین، للمحّدث الجلیل العلّامه الخبیر الشیخ عبد علی بن جمعه العروسی الحویزی، ناشر: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، الطبعه الرابعه، ۱۴۱۵ ه . ق.

۱۴ تنبیهات حول المبدأ و المعاد، لآیه اللَّه المیزرا حسنعلی مروارید، ناشر: مؤسسه الطبع و النشر التابعه للآستانه الرضویّه المقدّسه، الطبعه الثانیه، ۱۴۱۸ ه. ق.

۱۵ توحید الإمامیّه، لآیه اللَّه الشیخ محمّد باقر الملکی المیانجی، ناشر: مؤسسه الطباعه و النشر، الطبعه الأولی، ۱۴۱۵ ه . ق.

۱۶ توحید صدوق، للشیخ الجلیل الأقدم الصدوق، بتحقیق المحقق البارع السیّد هاشم الحسینی الطهرانی، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرّسین بقم المقدّسه الطبعه السابعه، ۱۴۲۲ ه . ق.

۱۷ توضیح المراد، للسیّد هاشم الحسینی الطهرانی، ناشر: انتشارات مفید، چاپ سوم، تیرماه

ص: ۹۹

۱۳۶۵ ه . ش.

۱۸ حکمت الهی، لمحی الدین مهدی الهی قمشه ای، ناشر: انتشارات اسلامی، تاریخ نشر، ۱۳۶۳ ه . ش.

۱۹ روح مجرّد، لسیّد محمد حسین حسینی طهرانی، ناشر: انتشارات حکمت، چاپ سوّم، سال ۱۴۱۶ ه.ق

۲۰ ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیّد الساجدین الإمام علیّ بن الحسین علیه السلام للسیّد علی خان الحسینی المدنی الشیرازی ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدّرسین بقم المشرّفه.

۲۱ شرح تجرید العقائد، لعلاء الدین علی بن محمد القوشجی، م ۸۷۹ ه . ق، ناشر: منشورات رضی، بیدار، عزیزی، قطع رحلی.

۲۲ شرح حکمه الاشراق، لشمس الدین محمد شهرزوری، به تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) چاپ اوّل، سال ۱۳۷۲ ه. ش

۲۳ شرح نهج البلاغه، لإبن أبی الحدید، به تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، ناشر: دار احیاء التراث العربی ۱۳۸۵ ه . ق الطبعه الثانیه.

۲۴ صحفیه کامله سجّادیه، به قلم سید علی نقی فیض الاسلام، ناشر: انتشارات فقیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۸ ه . ش.

ص: ۱۰۰

۲۵ الصحیفه العلویّه المبارکه الثانیه، للحاج المیرزا حسین النوری الطبرسی، ناشر: مکتبه نینوی الحدیثه، طهران.

۲۶ فرائد الاصول: للشیخ الأعظم مرتضی الانصاری، م ۱۲۸۱، ه.ق، ناشر: انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان)، بهار ۱۳۷۵ ه . ش.

۲۷ فصوص الحکم به شرح ابوالعلاء عفیفی، ناشر:انتشارات الزهراء.

۲۸ فصوص الحکم به شرح قیصری،لداود بن محمود القیصری، ناشر: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ه . ش.

۲۹ الکافی، لثقه الاسلام أبی جعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی رحمه الله، ناشر: دارالکتب الإسلامیّه، الطبعه السادسه، ۱۳۷۵ ه . ش.

۳۰ محاضرات فی اصول الفقه، تقریراً لبحث آیهاللّه العظمی الخوئی رحمه الله، ناشر: مؤسسه أنصاریان للطباعه والنشر، قم، الطبعه الرابعه، ۱۴۱۷ ه . ق.

۳۱ مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول: للعلامه المجلسی م ۱۱۱۱ ه.ق، تهران دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ه.ش

۳۲ المشاعر، لصدرالدین محمّد شیرازی مشهور به ملاصدرا، ناشر: کتابخانه طَهوری.

۳۳ منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، للعلاّمه المحقق الحاج میرزا حبیب اللّه الهاشمی الخوئی، ناشر: بنیاد فرهنگی امام المهدی علیه السلام.

۳۴ مُمِدّ الهِمَم در شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، سازمان چاپ و

ص: ۱۰۱

انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۵ نهایه الحکمه، للسیّد محمّد حسین الطباطبائی، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۴۱۷ ه . ق.

۳۶ نهج البلاغه، به تعلیق و فهرست دکتر صبحی صالح، تحقیق الشیخ فارس تبریزیان، ناشر: مؤسسه دارالهجره، قم.

۳۷ نهج البلاغه، به شرح و ترجمه سیّد علی نقی فیض الإسلام، ناشر: انتشارات فقیه، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ه . ش.

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟
سوره زمر/ ۹

مقدمه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:
۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲.ارتباط با مراکز هم سو
۳.پرهیز از موازی کاری
۴.صرفا ارائه محتوای علمی
۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA
۲.ANDROID
۳.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹